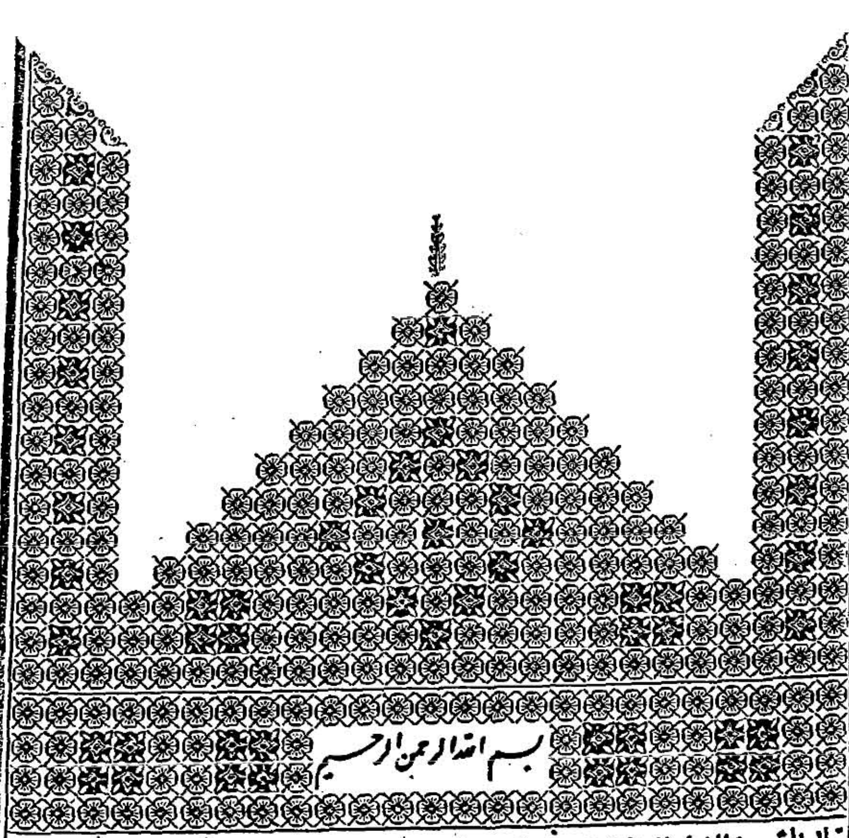
الجزء الاول من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمـــين

٢



قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الفهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادى ثم المصرى الازهرى الشافعى تغمده الله برحمته (أحمد الله) على جزيل احسانه واشكره على جميل افضاله وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجو بها عموم غفرانه وعظيم رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الهادى الفقير أحمد بن قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضله العالمون ولا يجحده الا الظالمون والجاهلون بينت فيه اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع للعلامة الامام تاج الدين السبكى وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلى من الاعتراضات ومن ثم (سميته) الآيات البينات على اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى من الاعتراضات حملنى عليه أنى لما رأيت جمعا من شيوخنا وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما واضافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع الاعتراضات وبالغوا بصنوف التشنيعات مما هو فى الاغلب كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ أحسنت التأمل فى تلك الاعتراضات واستعملت التمهل فى تصور تلك التشنيعات فاذا هى لا تخرج فى الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى مجرد المناقشات اللفظية التى اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد بها مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين والثانى ما لا منشأ له الا الاغلاط الفاحشة والاوهام كما سيتبين ذلك للفطن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفته لما قاله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

ابن الحاجب والعضد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان اذ مخالفة ما قاله ابن الحاجب والعضد لم يرد نقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها أو عدم استحسانها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غنى عن البيان او لانهما اعلم منعناه بالنسبة للمصنف فى هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل ببطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديما وحديثا يخالف المفضول منهم الفاضل ويرد على اجلهم وأعلاهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار على ذلك من احد بل ابن الحاجب والعضد قد خالفا فى هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما بالاجماع كالشافعى والاشعرى والاستاذ والباقلانى وابن فورك والامامين وحجة الاسلام الغزالى كما هو قطعى عند كل واقف على كلامهما فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالفا فيه هؤلاء الائمة بلا نزاع والمعترض لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع فيه أو لان قولهما فى صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعترض على ترجيح قولهما فيها بادنى تبيان بل اتى المصنف على ترجيح خلافهما فى أكثر المواضع أو كلها بغاية البيان * وحيث عبرت بالمحشيين فمرادى بهما شيخ الاسلام الكمال بن أبى شريف وشيخ مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالمحشى فمرادى به الاول أو بشيخ الاسلام فمرادى به الثانى أو بشيخنا العلامة فمرادى به علامة عصره بلا نزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر الملة والدين اللقانى أو بشيخنا الشهاب فمرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب الملة والدين أحمد البرلسى المشهور بالشيخ عميرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوى الايجى نزيل الحرم الشريف المكى * واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكنى ربما أذكر فيه زيادة على ذلك مما تيسر من الفوائد والمناقشات ولا أتكلم قصدا على المواضع التى تكلموا عليها بما فيه الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع ما صنعوه حصل بالمجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب * والله أسال أن يسهله وان يسدد فيه وأن ينفع به انه خير مسؤل وأكرم مامول وهو حسبى ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول فى هذه الجملة اشكال أبداه شيخنا الشريف حاصله انها اما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازانى وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس يقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه وذلك فى غاية الندور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أى أجعله بداية الفعل على ان الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شئ مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجرى

الحمد لله على افضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

حقيقة الا في نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن اجراؤه في سائر المواضع بالمسامحة في جعله بداية انتهى بمعناه ومن ههنا يظهر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير أؤلف وتقدير أفتتح محتجا بان في كل منهما مزية اذ في الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم اختصاصهما بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشئ تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتى على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني الا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ومجرد ذلك لا يقتضى كونه فاتحة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوهم ذلك لمجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن في أفتتح مزية من هذا الوجه انما يكون على سبيل الايهام في الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة ولانه لا يطرد في جميع المواضع اذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحوه من الافعال الا بغاية التعسف اللهم الا أن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان كان كلام الائمة صريحا في اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على افضاله) أقول هذه الجملة ان كانت خبرية فينبغى ان يكون الظرف أعنى على افضاله متعلقا اما بالمبتدا وهو الحمد والمعنى كل حمد على الافضال ولاجله أو جنس الحمد على الافضال ولاجله ملك أو مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة في صحته الا أنه لا فائدة في الاخبار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد على افضال الله لله مما لا يخفى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل حمد أو جنس الحمد على الافضال ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حينئذ نظير ما قيل في قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أى الى الاسم واما بالحمد اللازم لهذا الخبر وكأنه قيل حمدى اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله وأما تعلقه بخبر المبتدا اعنى لله مع حمل أل على الاستغراق فلا ينبغى جوازه اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق أو مختص لاجل الافضال وقضيته انحصار علة مملوكية الحمد أو استحقاقه في الافضال وليس كذلك اذ غير الافضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا لما ذكر بخلاف ما ذكر مع حمل أل على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الافضال لا ينافى ملكه أو استحقاقه لغيره أيضا وكذا تعلقه بمحذوف على انه خبر المبتدا ولله صلة المبتدا مع حمل أل على الاستغراق أيضا اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير الافضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع حمل أل على الجنس لما تقدم * وان كانت انشائية وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الآتى أى لانشاء الحمد بمضمونها الا لانشاء مضمونها حتى يلزم منه انشاؤه جميع المحامد كما توهم فينبغى تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به لاجل افضاله أو بالمبتدا والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه لاجل افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنس ذلك لاجل الافضال أصفه تعالى بمالكيته أو استحقاقه او الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك وحسنه (قوله وآله) يحتمل ان اقتصاره على الآل لان استحباب الصلاة عليهم بالنص بخلاف

استحبابها

هذا ما اشتدت اليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل الفاظه ويبين مراده ويحقق مسائله ويحرر دلائله على وجه

استحبابها على الصحب فانه بطريق الالحاق بالا ل (فان قيل) مجرد هذا لا يسوغ الاقتصار حيث سلم صحة الالحاق لان القياس من الادلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر الاستحباب على مورد النص ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصحب لفظا ورأى انها لا تطلب خطا أيضا ويحتمل انه أراد با له كل تقي كما قيل به وان فسره في كلام المصنف بما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الاشارة الى ما في الذهن ويجوز أن تكون الى ما في الخارج وفي كل منهما اشكال بسطت الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر في شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأفيد من شروح هذا الكتاب لحاجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحل الفاظه ويبين مراده) كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب ما نصه وحل الالفاظ فك التراكيب ببيان الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيح وقوله ويبين مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي قوله يحل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه فيه بشيء كان معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمر في النفس ولم يصرح بشيء من اركانه سوى المشبه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص المشبه به هو قرينة الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح تجعل الالفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشيء وتجعل نسبة الحل اليها قرينة الاستعارة وبهذا يظهر انه لا ترشيح هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكنية ترشيحا فقول الشيخ وترشيح فيه نظر هذا والاقرب جعل ذلك من الاستعارة التبعية بان شبه تبيين معاني الالفاظ بازالة العقد عن الشيء المعقود على المطلوب بوجه الشبه اظهار المطلوب ثم استعير للتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينتها تعليق الفعل بالالفاظ ويجوز أن يطلق لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازا مرسلا وقد صرحوا بأنه لا امتناع في أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يتبين بمجرده المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل التركيب كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة بمعنى اثبات المسائل بادلتها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل ههنا أي في الجملة والا فبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد في بيانه على ما دلت عليه عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو اللاوقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر أو الثاني قدر مضاف أي أحكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم وبتلخيص العبارة وتجريدها عما لا يتعلق بالادلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير مقيس وسيأتي الكلام

على ذلك بتمامه عند قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية والثالث انه يحتمل انه أراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهى قليلة كما أشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فربما ذكرنا الادلة فى بعض الاحايين ويحتمل انه أراد بذلك ذكر أدلة مسائله محررة أو أعم من تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكر أدلة بقية مسائله محررة (قوله مسهل للمبتدئين) أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الا أن يجاب بأن المراد سهولته بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعة لكثرة الجمع واختصار اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحريره بالنسبة اليها لان الازيد تحريرا أقرب الى الفهم أو بالنسبة لبعض الوجوه كحسن تلخيصه وعدم انتشاره أو بالنسبة لبعضه دون جميعه أو بالنسبة لبعض المبتدئين فى الجملة وفيه ما تطرا ذا أكثر الكتب أو جميعها كذلك أو بانه قال ذلك هضما لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبته للسياق (قوله محسن للناظرين) أقول قيد بالناظرين للترغيب اذ الشئ قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع ظهور حسنه لهم مما لا ينافى حسنه فى الواقع (قوله اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد وقوله وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث) اعترضهما الكورانى اعتراضا لا منشأ له الا مزيد السهو وفساد التصور مع ايراده بعبارات ضعيفة ركيكة تمجها الاسماع وتنفر عنها الطباع واعترض الثانى الكمال أيضا اعتراضا لا منشأ له الا التعصب الفاسد والتحامل الكاسد فاما الكورانى فقال ما نصه الاشكال الثالث عدل أى المصنف عن همزة المتكلم وأتى بالنون مع انه فى مقام العجز والاستقصار فالمناسب الانفراد عن الغير ليكون أقرب الى المقصود والجواب انما عدل الى نون الجمع لنكتة سرية وهى أنا لما قدمنا انه أوقع الحمد فى مقابلة تلك النعم الفائتة الحصر أدرج نفسه فى جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتأتى منه الحمد وان من شئ الا يسبح بحمده ليكون أبلغ فى المرام وأقضى لحق المقام فكأنه قال يا من هذا شأنه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أى بكل أوصافك الجميلة وان لم نحط بها علما وهذا نهاية درك العارف فى مقام الحمد فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قيل انما أتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك اذ الايجاد فعل الله لا فعل الحامد اذ الآتى بالفعل غير الموجد كما تظهر بداهته فى الزنا والقتل وقوله لا ما سيوجد مما لا معنى له اذ المضارع اما حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال فلا اشكال فى نحمدك أو هو مشترك بينهما اذ لم يذهب أحد الى العكس ولا يشك أحد فى ان القائل اذا قال فى مقام الحمد نحمدك لم يرد انى الآن أشتغل بحمدك ولكن سأفعله وأمثال هذه الاشياء الواهية لا ينبغى لنا أن نتعرض لها ولكن تحقيق معنى الحمد لما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصح فيه من الواجبات التى لا يستغنى عنها وقد ذكروا أمورا أخر لا مساس لها بالمقام ولا هى معان صحيحة أيضا عدلنا عنها مخافة التطويل وقد أبان الشجرة عن الثمرة والله أعلم اه ما زخرفه من

مسهل للمبتدئين محسن للناظرين نفع الله به آمين قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك اللهم) أى نصفك بجميع صفاتك يا الله اذ الحمد كما قال الزمخشرى فى الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ فى التعظيم المراد بما ذكر اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به ايجاد الصلاة والضراعة لا الاخبار بأنهما سيوجدان وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الاخصر منه التلذذ بخطاب الله ونداءه

الهذيان وغفه من واضح البهتان مما لايغتر له الا البوار ولا يلحق به الا دوام العار عند أولى الابصار فاما ما قرر به توجيه العدول ففيه من الانظار ما لا يخفى استخراجه على ذوى الاعتبار وان كان أصل التوجيه مسطورا لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وأتلفه مع ان فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ما سيأتى عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان المراد بالتحقيق المشار اليه ما زعمه من أن النون فى نحمدك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وأنه مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله وبيان نكتة لذلك المعنى وذلك لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعانى المحتملة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمست بصيرته وخبثت سريرته ولو صح ذلك لزم من حمل الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعانى وامتناع تجويز حمله على المعانى المتعددة وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال منشا ظهور ما ذكر حصر النون فى نون الجمع كما ذكره بقوله انما عدل الخ لانا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون النون للجمع بل بكون العدول اليها لما ذكر وبينهما بون بائن وأما ثانيا فلو فرض انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه وافتراه من عدم الالتفات على انه لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التى ذكرها من النكات مع اشتهار نكات نون الجمع عند الثقات واما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمر الله ان التشنيع على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يصدر الا عن خبل قبيح وان ما ذكره وانكره المحقق المحلى مما لا يمترى فى صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل النون على العظمة لقصد اظهار تعظيم الله اياه بتأهيله للعلم للتحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعا فان العظمة من معانيها كما نصوا عليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن منعه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ملزومه كما لا يسع عاقلا انكاره فصح ارادة الملزوم هنا لافادة التحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع فيه لا يرتاب عاقل فى أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه ففى اتيانه حينئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للتحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله ان اللفظ استعمل فى معناه مرادا منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الأمر المطلوب وهذا مما لا يرتاب عاقل فى صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور بطلان ما هول به الكورانى وأنه من الخطا الصريح والافتراء القبيح الذى لا يلتفت اليه ولا يعول عند عاقل عليه ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العامية على الطلبة كان الواجب علينا الاعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات الى هذه المجازفات وأما قوله وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك فهو كما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه وفساد ما افتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركاكة لفظه ومسخ محكيه وتحريفه

فان قوله لاماسيوجد ليس هو لفظ المحقق المحلى ولا هو مطابق له فى المعنى للفرق الواضح والتباين الظاهر اللائح بين قوله لاماسيوجد وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا وان كان من المصائب لايستبعد لانه قياس مايقع منه من العظائم مع انه يحتمل ان فى النسخة الواقعة لى سقما وأما قوله فى الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذ الايجاد فعل الله تعالى لافعل الحامد فهو من الفساد والجزاف بمكان وذلك لانه ان بناه على مافهمه أن المحقق أراد بالايجاد الخلق فهو فهم باطل لايفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجزم بنسبته الى مثل هذا الامام وانما أراد بالايجاد مقابل الاخبار وهو مايعبرون عنه بالانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بانه سيوجد وان بناه على أن التعبير بالايجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم بمنزلة العدم فانه لايكاد يخطر ببال اذ كل موحد موقن بانه من المحال مع ان ذلك لاينتج له ماادعاه من الفساد والالزم الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولايقوله مسلم وقد اشتهر ان المناقشة فى الالفاظ ليست من دأب المحصلين ثم ليت شعرى أى فرق بين الايجاد الذى عبر به المحلى والانشاء الذى أطبقوا على التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين فى شرح خطبة الشمسية والابداع ايجاد الشئ غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله ايجاد الشئ بقوله أى اخراج الشئ من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا بالايجاد فليمتنع التعبير بالانشاء أيضا والا فما الذى حظر تعبير المحلى بالايجاد وأباح اطباقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهما فى اطلاقهما بالمعنى المحذور واطلاقهما بالمعنى غير المحذور وقوله وأما قوله لاماسيوجد مما لامعنى له اذ المضارع اما حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال فلا اشكال فى نحمدك فهو كلام يلوح عليه أثر الفساد ويظهر من خلاله انه ماانشأ الا من عدم فهم المراد كما لايخفى عليك بعد احاطتك بمعنى كلام المحقق فاعلم أن نحمدك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحمد فى الحال أو فى الاستقبال لاجائز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحمد فى الحال يستدعى حصول الحمد فى الحال والحمد فى الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس فى حال النطق به حمد حاصل بغيره اذ الحمد لفظى اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحمد فى الحال لان الاخبار عن الحمد فى الحال حكاية لحمد واقع فى الحال والحكاية لابد ان تكون غير المحكى بالذات ولايكفى التغاير الاعتبارى وقد قال فى المطول ان الخبرى لابد أن يكون لمدلوله تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائى وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والانشاء فتعين ارادة الثانى فلهذا اقتصر المحقق فى نفى ارادة الاخبار على نفى الاخبار بوجوده فى المستقبل ولم يتعرض لنفى الاخبار بوجوده فى الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت) لاحاجة فى كونه اخبارا الى تحقق حمد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الاخبار كما اذا قيل أتكلم مخبرا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو هو فيحتاج الى نفى الاخبار بوجوده فى الحال (قلت) قال شيخنا الشريف ان فى صحة ذلك نظرا وتاملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لابد أن تكون غير المحكى بالذات ولايمكن ان يحكى الشئ عن نفسه بتغاير اعتبارى بداهة وقد فصل التحرير الدوانى ذلك فى رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول الكوراني مما لامعنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء لما جوزوا في نحو نحمدك أن يكون اخبارا
وأن يكون انشاء بل رجح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق
ومنع الاخبارية احتاج الى نفيها ولما استغنى عن نفي الاخبارية في الحال لعدم امكانها
عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لنفي الاخبارية في الاستقبال وهذا
في غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى الكوراني انه مما لا معنى له
دعوى باطلة لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله
اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان أراد بنفي الاشكال انه لما كان حقيقة في الحال فقط كان
لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول اما أولا فعدم الحاجة الى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له
فدليله لا يثبت ما ادعاه وافتراه على هذا التقرير وأما ثانيا فدعوى عدم الحاجة اليه باطلة
لان من أجاز الاخبارية مراده الاخبار به في المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول
لا في الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أي
حاجة الى نفي الاخبارية في المستقبل لانها مدعى الخصم وكذا ان أراد انه لما كان حقيقة في
الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الصحة على وجه التجوز مما لا يمكن
انكاره بل تتعين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان أراد
شيأ آخر فليصوره لنتكلم عليه ولا يجد شيأ صحيحا يصوره وأما قوله أو هو مشترك ولا يذهب
أحد الى قوله لم يرد أني الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله فمعناه انه لم يرد الاخبار باني
الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار باني سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلي لا الاخبار بأنه
سيوجد بل يتعين ارادة الاخبار بأنه سيوجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله
انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحمد في
المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو
ككلام المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم ليس له مفهوم وذلك لانه ان أراد تعين ارادة
الاخبار بالحمد في المستقبل انه يمتنع ارادة الاخبار بالحمد في الحال فهذا لا يرد على المحقق
لانه ليس مدعاه أن المراد الاخبار بالحمد في الحال بل مدعاه أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح
قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها
او توهم أن المراد بايجاد الحمد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان أراد تعين ذلك
أنه يمتنع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعبأ به فاضل كيف وقد اجمعوا
على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخبار كما أشرنا اليه فمنع ما أجمعوا على صحته وقام عليها
البرهان هذيان غني عن البيان وان أراد شيأ آخر فليصوره لنقرر فساده وأما قوله اذ لم يذهب
أحد الى العكس أي الى أنه حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال فهو من قبيح القصور فان
الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح تصريف الزنجاني للمولى التفتازاني
قال ما نصه قيل ان المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح
مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بنائه على هذا النفي الذي لا مستند له الا الجزاف وقد بان
بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلطه الفاحش فيها الا التشنيع الباطل الذى هو به حقيق وبعواره خليق وان قوله وأمثال
هذه الاشياء الواقعية الخ من البهتان الواضح المبنى على الخطا الفاحش والغلط الفاضح وانه
لم يحم فيما تبجح به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد ولا بذل النصح الواجب بل لم يزد على
التشنيع بالاباطيل والاوهام وان قوله وقد أثبات الشجرة عن الثمرة كلمة حق أريد بها باطل
اذ قد بان لكل من حفظ الله قلبه عن العمى ان أصلها ثابت وفرعها فى السما

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويبطل الباطل * وأما الكمال فقال واعلم أن جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه
بما ذكر لا يخلو عن تكلف اذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام
التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى
حمل الشارح على جعل النون للعظمة استبعاد كونها فى تضرع للمتكلم ومن معه
ويمكن أن يقال أتى بنون المتكلم ومن معه تواضعا لان فيما تنبئ عنه النون من اسناد الفعل
اليه مع غيره اشارة الى احتقاره نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة
فاوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين على النعم والصلاة والضراعة على لسانه وألسنة
المصلين والضارعين أو ليكون حمده وصلاته وضراعته أبلغ اذ انشاء الثناء على ألسنة متعددة
أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الالسنة وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ
(وأقول) أما ما زعمه من التكلف فى الجعل المذكور فهو ممنوع منعا لا خفاء معه لمتامل
سلم من بلية العصبية وأما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فمما يقطع بدفعه
ان التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه
ليس الا مقام ذلك التلبس أى الا زيد منه والا حق العبد أن يكون فى كل مقام وحال
متلبسا بذلك لا ينافى اظهار تعظيم الله له بأهلية العلم أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض
التحدث بالنعمة وانما ينافى التعاظم أى التصور بصورة العظيم وهذا غير لازم لذلك الاظهار
للقطع بان عبد السلطان مثلا قد يقف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا فى مقام تبكيته
اياه على ذنب وفى ذلك الحال يخبر الحاضرين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على
غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجميلة
وتنفيذ أوامره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بانه عليه الصلاة والسلام لم ينفك فى زمن من
أزمنته ولا فى حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدى الحق
سبحانه وتعالى مع انه مأمور بالتحدث بالنعمة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو
قوله انا النبى لا كذب أنا ابن عبد المطلب أنا النبى الامى الصادق المزكى أنا أبو القاسم الله
يعطى وأنا أقسم أنا أكثر الانبياء تبعا يوم القيامة أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر
وبيدى لواء الحمد ولا فخر وما من نبى يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى أنا قائد المرسلين ولا فخر
وأنا خاتم النبيين ولا فخر وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر فهل تضمنت هذه الاقوال الا اظهار عناية
تعظيم الله له وهل يمكن مؤمنا أن يجوز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الاقوال
والتحدث بما تضمنته من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدى الحق

سبحانه وتعالى أو ان فيها أدنى منافاة لغاية الادب والخضوع وكان الحال اشتبه على الكمال فظن ان اظهار التعظيم هو التعاظم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك * وأما قوله والظاهر الخ فاعلم انه لاشبهة لمن ألهم رشده في ان المتبادر من مثل هذه الصيغ في مثل هذا المقام ليس الا ارادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل يعينه ان قوله نصلى لا يجوز أن يكون اخبارا معنى ولهذا اخطؤا من جعل جملة الصلاة خبرا معنى قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت الحمد حمد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء معنى كما درج عليه الجمهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة أن يكون أحد منشئا بلفظه عن غيره أو منشئا بلفظ غيره ثم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل والايهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لايهام تشاركه مع غيره في الانشاء للغرض المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في نضرع فتعين أن المصنف انما أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن قاطعا في ان نحمد كذلك ليتوافق السياق وصح ماقاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين الخ ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والايهام فهذا لا يخرج عن ارادة المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الافعال بل ظهر مما تقرر انه لا حاجة في الاستدلال على أن المصنف أراد نفسه فقط بقوله نحمدك الى تعين ذلك في نصلى ونضرع لان نحمدك انشاء وقد تبين امتناع انشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان اخبارا تعين أن المصنف أراد به نفسه فقط لان مقصوده به الحمد اللازم له ولا يتصور وجود حمد لازم للاخبار من غير المخبر على وجه الحقيقة كما لا يخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والايهام ينافي الدلالة على اظهار التعظيم (قلت) اما أولا فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحمل عليه بل لاشبهة في أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا اشكال عليه واما ثانيا فلا نسلم المنافاة المذكورة فعليك بالتامل الصادق ولا تهولنك تلك التهويلات فقد اتضح لك انها تلفيقات ومن هنا ظهر فساد توجيه الكوراني السابق وان تبجح بتسميته تحقيقا والله أعلم (قوله وعدل عن الحمد لله الى قوله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية) اعترضه الكمال بعد ماشرحه فقال ولك أن تقول قد مر آنفا ان الثناء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضا بالجملة الخبرية وحينئذ فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو مختص به الى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله واياك للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذى يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف واستدل له في رسالته في الحمد على أبلغ وجه وحينئذ يندرج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا للحمد أي أو ما لكا مثلا للحمد أي لكل وصف بجميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أي منسوبا اليه الجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الاول مجموع كونه مستحقا للحمد وكونه موصوفا بالجميل والثانى مجموع كونه مستحقا للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة فان كل واحد من هذه الاقسام السبعة مما

وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد اذ القصد بها الثناء على الله

يستحسن وبعد الوصف به حمدا ولا نزاع لأحد فى ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أى نسبة الجميل اليه كما تقدم فى كلام الشارح كان قول المصنف نحمدك معناه نصفك بالجميل فيندرج فى منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذى بينه الشارح بخلاف قوله الحمد لله فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذى هو الوصف بالجميل ويدل بالالتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل اليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل اليه وأما بقية الاقسام فلا دلالة عليها لا منطوقا ولا التزاما أما منطوقا فواضح وأما التزاما فلظهور امكان تحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل مع انتفاء نفس وصفه بالجميل بان لا ينسب أحد اليه الجميل اذ لا يلزم من استحقاق الشئ حصوله وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز أن ينسب زيد الكريم العالم الى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع انتفاء وصفه من أحد بواحد منهما وحيث أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقا الوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعنى كل مجموع يكون وصفه بالجميل جزأ منه وهو أربعة أقسام كما علم مما مر ضرورة أن امكان انفكاك الجزء يستلزم امكان انفكاك الكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فقد بان لك بيانا ظاهرا ان ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أى أزيد فى المعنى كما يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يحتمل منازعة فيه ولا توقفا من عاقل أحسن التأمل (فان قلت) لكن من مرجحات الاسمية افادتها الدوام (قلت) ممنوع لان الفعلية أيضا تفيد الدوام بالطريق الذى أفادت به كون الثناء بجميع الصفات اذ كما تفيد تلك الطريق كون الثناء بجميع الصفات تفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجعه من محله ولو سلم لم يناف المدعى وذلك لان المدعى انها أزيد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أى أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو المناسب هنا لان المقام مقام شكر على الانعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع الاوصاف الجميلة وان اقتضى المقام مضمون الاسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية أبلغ من المبالغة أى أزيد معنى مطلقا بالطريق الذى بينه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى المقام مضمونها كما فى مقام حمد المصنف وعلى هذا فالابلغية هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا الذى حققت به أبلغية الفعلية صحيح فى نفسه لكنه لا يصلح توجيها لكلام الشارح لاعتباره فى الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذى هو نفس الصفة الحقيقية فلا يفيد كلامه شمول الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى تترجح الفعلية عليها بذلك الاعتبار (لانا نقول) هذا انما يرد لو اعتبر الشارح كون الجميل صفة لله تعالى حقيقية وهو ممنوع بل انما اعتبر كونه صفة لله تعالى أعم من كونها حقيقية او اعتبارية كما يصرح به قوله

وهذا

وهذا واحدة منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعا فالمراد بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى جميل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان اعتباريا وجميع تلك الاقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر واذا علمت ذلك اتضح لك اتضاحا لاخفاء معه ان قول المحشي فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بان كل حمد مستحق له أو مختص به مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لانا نقول له سلمنا لك ان معناها ذلك لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جميل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما بيناه فهذا لا يفيد شيأ فيما قصدته بهذا الكلام من رد ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جميل بخلاف الاسمية وكان منشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمود به في الاسمية المطابقي ليس الا استحقاق كل حمد أي وصف بجميل أو الاختصاص به والالتزامي ليس الا الاتصاف بنفس الجميل وان ذلك خرج ابقية أقسام المحمود به المبينة فيما سبق وغيره متناول اشئ منها لا مطابقة ولا التزاما كما سبق ايضاحه وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمود به ههنا وظنه ان عموم متعلق المحمود به يستلزم عموم المحمود به أو ان ذلك المتعلق هو المحمود به ههنا ذلك خطأ واضح عما قررناه فتأمل ولا تغفل وبذلك يعلم أيضا ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في الحمد ولام الجر في لله لا يفيده شيأ في مدعاه لان المحمود به على ما تفيده الجملة بواسطة اللامين المذكورين ليس الا بعض افراد المحمود به الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا مزيد عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاما الا نفس وصفه بالجميل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس جميلا الا باعتبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جميلا في نفسه فلا يكون الوصف به حمدا الا بذلك الاعتبار فالثناء به راجع الى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوما كما تبين (لانا نقول) لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في نفسه ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم لتعدد المحمود به غاية الامر ان جميلية أحدهما باعتبار دلالته على الآخر وذلك لا يمنع كونه جميلا وان الحمد الحاصل بأحدهما غير الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضا ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانها ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته انما الاشتباه نشأ من الغفلة عما قررناه ووضحناه بما لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لان كل حمد معناه لان كل ثناء بجميل الخ من باب اشتباه المحمود به بمتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمود به يقتضي عموم المحمود به وقد تبين لك بطلان ذلك وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابلغية التي أشار اليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه أظهر وانه مبني على الاشتباه والتوهم لان رعاية الابلغية انما تصح فيما تحتمل الجملة كونه محمودا به ولو لزوما وقد بان لك بما لا مزيد عليه خروج بعض افراد المحمود به عن الجملة الاسمية منطوقا ولزوما دون الفعلية وقوله ولو سلم يفهم الجزم على تقدير الخبرية بان الجملة ثناء بجميع الصفات ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يتم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يتم على تقدير الانشائي فتفطن لذلك وقوله ولا يدعي الخ بمجرده ويل لا التفات اليه عند أهل التحصيل اما

أولا فلانه أى محذور فى الحكم بابلغية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد معنى مما ابتدئ به اذا كان مقام افتتاحه لا يقتضى ذلك الازيد ويقتضى خلافه أو فى الحكم بكون غير ما افتتح به أتم بلاغة فى مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكم فى غير الكتاب العزيز أشياء هى أزيد معنى وأتم بلاغة فى مقامها من نظيرها الواقع فى الكتاب العزيز بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كانت بلاغة الواقع فى الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة الواقع فى غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضى القدر الواقع فيه دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضى زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى انه قد يؤتى فى الكتاب العزيز فى مقام انكار يقتضى تاكيدين ويقتضى عدم الزيادة عليهما بجملة مشتملة على تاكيدين ويؤتى فى غيره فى مقام يقتضى عشرا من التأكيدات بجملة مشتملة على العشر ولا شبهة لعاقل فى جواز مثل ذلك ووقوعه ولا فى ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ فى مقامها من ذات التاكيدين فيه وان كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة ذات العشر باعتباره وقد يؤتى فيه فى مقام يقتضى نسبة التصرف فى بعض مصنوعاته أو العلم به اليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك فقط ويؤتى فى غيره فى مقام يقتضى نسبة التصرف فى جميع مصنوعاته أو العلم بجميعها اليه بجملة تفيد ذلك ولا شبهة لعاقل فى جواز مثل ذلك ووقوعه ولا فى كون الثانية أبلغ أى أزيد معنى وأتم بلاغة فى مقامها من الاولى بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كانت بلاغة الاولى فى مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يتوهم عاقل أدنى محذور فى ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شانه على ما عداه لا يقتضى أن تكون فاتحته أزيد معنى من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها فى قدر المعنى ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيرها فى مقام افتتاح غيره مطلقا وانما يقتضى انها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وان نقصت عنه فى قدر المعنى فان مزية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار كل جملة مطلقا ولا على أن تكون جمله أتم بلاغة من جمل غيره فى كل مقام على الاطلاق كما هو فى غاية الوضوح لمن له أدنى المام بفنون البلاغة فظهر انه يجوز أن يقع فى غير الكتاب العزيز ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع فى الكتاب العزيز اذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضى ذلك الازيد وان يكون ذلك الواقع فى الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وان كان ما فى الكتاب العزيز فى مقامه أبلغ من ذلك الازيد فيه وانه لا محذور فى ذلك بوجه وحينئذ فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بان يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضى مضمون الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف جميل أو اختصاصه بذلك على الدوام بناء على أن المقصودين بالخطاب حينئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال) فكان ينبغى التأكيد على غير الاول (لانا نقول) قد يترك التاكيد فى الانكار أو التردد لتنزيله منزلة عدمه كما تقرر فى محله على انه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيدها تابع لاعتبارها مؤكدة كما قيل بذلك على ما تقرر فى محله وحينئذ فقتضى مقام الافتتاح هو الاسمية وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافى كونها أبلغ فى مقام يقتضى مضمونها كمقام حمد المصنف على ما سبق بيانه والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحا الا أبلغية الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد تبين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها مزيد فلا يصح بناء اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه جوز بناءه من كل مزيد وأما أبلغيتها من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه يرمز اليه ومع ذلك لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفى كل مقام بل باعتبار المقام الذى يقتضى ذلك كمقام حمد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره فى شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من حمده الاول فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاول وبالجملة فصحة هذا الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضى عموم الحمد بعموم المحمود به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القتاد وشيب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدى فى مقام الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقرر من عدم شمول المحمود به فى الجملة الاسمية لبعض أقسام الجميل والحاصل انه ان اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاتحة غير الكتاب العزيز أزيد معنى من فاتحته فان أراد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاده فلا بد له قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبته ولن يستطيع اثباته ما دام الزمان واما ثانيا فيجوز أن يكون المقصود بالذات فى افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام بمضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذى هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بمنطوقها بل بلازم منطوقها كما تقرر فى موضعه فما ادعاه الشارح لا معارضة بينه وبين ذلك بوجه لان المقصود على هذا التقدير فى افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعا والمقام حينئذ مباين لمقام انشاء الحمد الذى ساق الشارح الكلام باعتباره (فان قلت) هذا الوجه الثانى وهو احتمال أن يكون المراد مجرد الاخبار والاعلام ينافيه بناء على مذهب الشارح من تعين الانشائية فى جملة الحمد حديث قال الله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال حمدنى عبدى (قلت) لا نسلم المنافاة لجواز أن تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفى على انه لا يكون حامدا على تقدير الانشائية أيضا الا بنحو هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاك له لا منشئ لمعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضا فما كان جوابا على ذلك التقدير كان جوابا على تقدير الخبرية فليتأمل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية العصبية ان ما قرره الشارح المحقق فى هذا المقام فى غاية السداد والالتئام وان المحشى قد بالغ فى الافراط والتفريط وأطنب بتهويلات مبنية على أوهام وشبهات وقد نبه على ذلك جمع من شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجلهم حتى قال فى آخر تقريره رد كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليحذر ما ذكره الشارح اه وقد تبين للمنصف الراغب فى اتباع الحق الواضح ان الذى يحذر انما هو ما ذكروه من الرد عليه ومنهم شيخنا الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه ولك أن تقول حيث تقرر ان مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لزم ذلك أن يكون الآتى بذلك قد أثنى

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الآتى بالصيغة الفعلية آتيا بجميع
الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويترجح هذا بان المستفاد
بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اه ولا يخفى عليك ان تيقظت
لما بيناه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذى توهمه وما بناه عليه بما لا مزيد عليه
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره ما نصه وأيضا فقد سلف ان الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية
وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا بلا ريب يقتضى ترجحها فى نظر البلغاء
على الفعلية اه (وأنا أقول) لا يرتاب من له أدنى المام بالمعانى فى ان كلا من الفعلية والاسمية
تصلح وتقصد لاغراض لا تصلح ولا تقصد لها الاخرى وان كلا منهما فى المقام الذى يقتضيها أبلغ
من الاخرى فى ذلك المقام ولهذا ذكروا حتى فى متون المختصرات لكل منهما اغراضا يؤتى بها
لاجلها لا تصلح لها الاخرى بحيث لو أتى بالاخرى مع قصد تلك الاغراض التى لتلك اختل
الكلام وبطلت بلاغته وعد كأصوات الحيوانات وهذا كله معروف مشهور حتى بين
طلبة المعانى فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على
الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية
عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والا نافى ما قررناه عنهم وحينئذ فان أراد الشيخ بكونهم
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكر انهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا
ولا تقصد بلاغة ولا يقتضيها مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه وكفى بذلك شاهدا قطعيا
على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعانى كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أسرار
الفعلية وتعينها فى مقاماتها المقتضية لها ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أينما
وقعت فى القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجح الاسمية
والعدول اليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذيان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان
اغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها للوفاء بتلك الاغراض عند تحققها كما
انها قد تتعلق بالفعلية حتى لا تسد مسدها الاسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لا ينتج له ارجحية
الاسمية فى نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على أرجحية
الاسمية مطلقا فى هذا المقام كما هو فى غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها فى نظرهم فى الجملة لم يفده
شيأ فى مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا بلا ريب يقتضى ترجحها فى نظر
البلغاء الخ مدفوع بلا ريب لانه ان أراد الكلية كان باطلا ممتنعا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا
متبعا ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن هجر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض
فهو ذاهب قطعا الى تميزها وترجحها فى نظر البلغاء وقائل بان الحمد بها أولى كما ان من سلك
ما سلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينشأ
الا عن سهو وغفلة وعدم امعان التأمل فى المقام لكن هذا لا ينافى جلالته ودقة نظره ولو أدرك
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف
رجاعا الى الحق وقافا معه فرحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه وبركاته (قوله بانه مالك لجميع الحمد
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى

بانه مالك لجميع الحمد من
الخلق لا الاعلام بذلك الذى
هو من جملة الاصل فى
القصد بالخبر من الاعلام
بمضمونه الى ما قاله لانه ثناء
بجميع الصفات برعاية
الابلغية كما تقدم وهذا
بواحدة منها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالمملوكية والاشهر ان اللام فى لله للاختصاص أو للاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو أولى بقصد الدخول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ماذكره اذ ليس المراد من صنيعه الايذان كون الجملة انشائية لا خبرية لا تحرير المحمود به فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه من عبارته وقد يوجه اقتصاره على ذلك بأنه اشارة الى كفايته فى الحمد وعدم توقفه على اعتبار ثنائه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابلغية هنالك بأن يراد الثناء ببعض الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر فى ارادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه * الاول انه مبنى على ان قوله بأن تفسير لقوله وان لم تراع الابلغية الخ وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييدا له والمعنى وان انتفت مراعاة الابلغية بسبب ان يراد الثناء بالبعض أى وان انتفت مراعاة الابلغية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما قيد بذلك مع صحة الاطلاق أيضا لظهور الابلغية عليه لظهور صدقه بالكثير بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لنكتة ومثله لا اشكال فيه وكثيرا ما يقع الخلل فى فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك * والثانى انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخى الشافعية الرافعى والنووى فى كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما وصنيعهما وأكثر الشارح من متابعتهما فيه وعلى هذا فانما لم يتعرض لحال الاطلاق لمثل ما تقدم واياك ان يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن على ظاهرها وانها للتفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابلغية ينحصر فى ارادة البعض وذلك لانه ليس المراد بمراعاة الابلغية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع الصفات كما ظنه المعترض بل أعم من ذلك ومن اتيانه بهذه العبارة الصالحة للحمل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو نية بالثناء بالبعض مع مناسبة المقام للحمل على الجميع بل دعائه اليه فتحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام اليه وعدم صارف عنه لان ذلك فى المعنى مراعاة للابلغية خصوصا وحمله على البعض دون البعض مع ذلك تحكم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنتفى مراعاة الابلغية الا عند قصد الثناء بالبعض فقط والحاصل ان مراعاة الابلغية اما بمراعاة خصوصها وصريحها واما بمراعاة ما يحمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحمل على الشئ وينصرف اليه يتضمن مراعاته فمراعاة الابلغية أعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك كثير فى كلامهم كما هو معلوم لمن له المام بتصرفاتهم فمراعاة الابلغية انما تنتفى عند قصد البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالبعض واما أن يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا جائز ان تراد حقيقته فى ضمن جميع أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتفاؤه فاما ان تراد فى ضمن بعض أفرادها وهذا ثناء بالبعض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها فى ضمن البعض أو الجميع ولا جائز حينئذ

وان لم تراع الابلغية هنالك بان يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به أبلغ من الثناء بها فى الجملة أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها فى ضمن البعض أو الجميع
والفرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لابشرط عدم اطلاقها ولابشرط اطلاقها فتحمل على الجميع
لما تقدم واما أن يراد بشرط اطلاقها أى عدم كونها فى ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا القسم
غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لاتحقق لها ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة
هذا القسم فى مقام الوصف بالجميل (لايقال) بقى قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد
الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لانا نقول) لايخلو الحال من
ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان أريد
الاول عاد فيه الترديد السابق فى ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك فى ضمن
الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حينئذ أيضا وان أريد الثانى
نافى كون الغرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة
الابلغية وان أريد الثالث فان أريد بالبعض جميع الافراد نافى ذلك الغرض أيضا وان لم يناف
المطلوب أو الحقيقة عاد فيه ذلك الترديد أو بعض الافراد نافى كونه من وجوه الاطلاق وان
المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لايصدق واحد منهما على بعض الافراد كما لايخفى
(فان قلت) الظاهر ان فاعل المراعاة أى المراعى هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه
حال الاطلاق مع انها تقتضى ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل
السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ
لايمكن حمل الكلام الا على ما يوافق غرض المتكلم (قلت) يكفى فى صحة نسبتها الى المصنف
ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها وتناسبها على ما تقرر سابقا والحاصل ان مراعاة الشئ قد
تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يراعى ما يتضمن ذلك الشئ فقد ظهر أن مراعاة الابلغية انما
تنتفى عند ارادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقى هنا شئ آخر وهو ان الظاهر
ان المراد بالبعض هنا بعض لابعينه اذ لايصدق على المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير
اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لايصدق عليه
ماذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثير انه
يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو يعينه وصف الغير بقوله الكثير
اذ لو أراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتج للوصف بالكثير اذ
صدقه بالمجموع كاف فى الابلغية وان لم يكثر ذلك الغير اذ هى مع أى وصف كان أبلغ منها
وحدها وعلى هذا المعنى قوله فى الجملة فى بعض الاحوال لان الثناء به باعتبار صدقه بغيرها الكثير
أبلغ من الثناء بها الا باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل واذا كان الظاهر
ان المراد هنا بعض لابعينه فيرد عليه ان انتفاء مراعاة الابلغية لاينحصر فى ارادة البعض
لابعينه بل يصدق أيضا بارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها
وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ فى الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين
بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم
يلتفت اليه ومجرد احتماله لاينافى مقصوده من ترجيح الفعلية اما أولا فلانه يكفى فى ترجيحها

ان

نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أوقع فى النفس من الثناء به (على نعم) جمع نعمة بمعنى انعام والتنكير للتكثير والتعظيم

ان مراعاة الابلغية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام واما فرض عدم مراعاتها فانما هو أمر تنزلى لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافى الترجيح الظنى وهو كاف فى مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقى شئ آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولاشك ان الثناء بالعظيم قطعا أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا اذا احتماله غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصرف الى الغير الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون المنحطة عنها القلة مناسبته له فالمقام دائر بين أن يصرف الى الغير الكثير والى تلك الواحدة مع ان الاول أرجح فى مقتضاه فليتأمل (قوله نعم الثناء بها) أى بتلك الواحدة من حيث تفصيلها أى تعيينها بكونها مالكية الحمد أوقع أى أمكن وأثبت فى النفس من الثناء به أى بذلك البعض أى لعدم تعيينه أى بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع فى النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الابلغية لانه انما حكم بالاوقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه فى شرح المنهاج صريح أو كالصريح فى انه أوقع منه أيضا فانه قال فى قول المنهاج احمده ابلغ حمد الخ بعد قوله الحمد لله مانصه وهو أبلغ من حمده الاول وذاك أوقع فى النفس من حيث تفصيله انتهى ولعل وجهه ان الاوقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وان أريد الجميع لانها غير مذكورة بعيناتها وفيه تأمل فليتأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ فى مطلوبه لانه فى مقام اظهار تعظيم الله له والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ فى ذلك لان دلالته على التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه نكرة فى سياق الاثبات (قوله جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكورانى حيث قال جمع نعمة وهى العطية فالحمد والشكر صادقان فى هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه (وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره أدراكا واطلاعا وعلى تهوره ومجازفته كيف لا وقد نسب المحقق المحلى الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر فى حكم الواجب ان لم يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازانى صرح فى حواشى الكشاف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل ووافقه النحرير الاستاذ الدوانى فى حواشى الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازى وكفى به سندا ودليلا لاسيما فى النقليات ثم قال شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمد على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت فى لباب التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفى اللغوى والعرف يعد جميع ذلك افعالا وعلى ماقررنا أى من ان المحمود عليه لابد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازانى فى الحواشى أى حواشى الكشاف ان النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا ينافى مافى المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لاشبهة لعاقل فى ان المحمود عليه

يجب أن يكون أمرا فى المحمود فان الامر الاجنبى عن شخص لا يكون سببا لثناء ذلك الشخص وتعظيمه بداهة والا لامكن حمد زيد على مالم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعا فالحمد على النعمة لذاتها غير معقول بل لابد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحمود اياها وأما الحمد على الانعام فانه لذاته فلهذا صار الحمد على الانعام أمكن فالذى يلزم مما فى المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه الفعل أو ماهو بمنزلة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال اه المقصود نقله من كلام شيخنا وهو نص واضح فى ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول المطول أمكن لكان محتاجا اليه أيضا لان الحمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أرجح والاخذ بالارجح من غير معارض فى حكم الواجب ان لم يكن واجبا فهل مع هذا كله يسوغ لذى عقل نسبة المحقق فى مثل ذلك الى انه من جملة القاصرين وتالله انه لا منشأ لهذا الجزاف والتهور وراء الانحراف الا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة فى الدين وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الا دوام العار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن بعضهم موافقة الكورانى فى هذا الاعتراض مع زيادة نغمة فى الطنبور فانه اعترض على الشارح بان المقابل بالحمد حتى يكون شكرا انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اه فأما الاعتراض فقد علم فساده وانه لا منشأ له الا القصور وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكر فلا منشأ له الا قلة المعرفة بفن الكلام وعدم احسان مباحثه فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذى لا يقبل الزيادة انما هو صفاته الذاتية اما الفعلية كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعا ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة بقول العبد ما نصه

صفات الذات والافعال طرا * قديمات مصونات الزوال

اه ووجه الاخذ عنده انه صرح بقدم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها تقتضى التغير ولا تغير فى القديم وما درى ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية وأما الاشاعرة فعلى انها حادثة كما بينه شراحها بل قال العز بن جماعة منهم والنزاع عند التحقيق يزول فافهمه اه وقال السعد بعد قول النسفى فى عقائده والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد أن فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعى ما نصه ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أى وهم الاشاعرة على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية اه ثم قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوين أى وهم الاشاعرة الخ اه على ان القائلين بقدم التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام أى اعطاء النعمة كما لا يخفى على من له المام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة فكيف فسرها بها

أى انعامات كثيرة عظيمة منها الالهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه

وعلى صلة تحمد وانما احمد على النعم أى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى الكثرة التى هى معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صلة تحمد) قد يقال لا فائدة لهذا التعيين وعدم احتمال العبارة خلافه وقد يجاب بأنه ذكر توطئة لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد فى قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احترز عنه (قوله وانما احمد على النعم) أى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أى فى مقابلتها الى ان المحمود عليه ما كان علة فى صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى ان الموصوف لما كان لذلك الشئ ذكر جميله وأظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف أى لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة اه وقوله كالعلة أى كما فى حمد الله اذ لا باعث فى حقه تعالى وقوله أو هو العلة أى كما فى حمد الخلق ثم قال المحمود عليه يجب ان يكون كمالا فان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صلة تحمد انها حرف يوصل معنى الفعل الى المجرور به لا انه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه * والثانى ما أورده الكمال بما هو أوهن من بيت العنكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثانى ما لم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيد نية بأن يقصد ايقاعه فى مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذى لا سترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أى فى مقابلتها اه فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الاطلاق سوى ما لم يجعل فى مقابلة النعم بأن لم يقصد ايقاعه فى مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل فى مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما فى مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقييد فى عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهمه ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أذكياء الطلاب فكيف يتوهم عمن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما فى الباب ان الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظا لكن هذا لا يقتضى ان كل ما خلا عنه تنتفى المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وفرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به وقد يشتبه أحدهما بالآخر عند اهمال التأمل * والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقا بأن تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكاف يفيد كون الحمد أيضا للذات وذلك حمد لا فى مقابلة نعمة فقد حمد مطلقا أيضا ولهذا قال فى المطول فى قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ما نصه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام أى فى قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أى بقوله لله تنبيها على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا أى مطلقا ولا ينافى ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره أيضا فتأمله * والرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لا انه اذا أنعم الله على

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله (يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أى يعلم بزيادتها لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذى ذكره وهو الحمد اللفظى أو بالحمد المنوى اه *
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى ردّ قول العراقى قلت وقد تبين انّ الحمد هنا أحد قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اه وكان وجه الردّ انّ المراد بالاطلاق هنا انتفاء التقييد مطلقا وحينئذ فلا يكون الحمد فى مقابلة النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على انا أشرنا فى الثالث الى انّ الحمد على غير النعمة داخل فى حمده أيضا فتأمله (قوله ووصف النعم) لايخفى انّ الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو آليتها فى قوله بقوله وأما ماجوّزه الكمال من ابدال بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لانه ان جعل الموصوف النعم التى هى المعانى كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك الا أن يجاب بحذف المضاف فيه أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفى صحة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها) لايخفى انّ الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذى ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام فى الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التى بعدها (قوله أى يعلم) أى اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه والحاصل انه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز فى الاسناد بل فى المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك التوجيه بأن يقال ان تفسير الايذان بالاعلام يقتضى انه لا تجوز فى المسند بل فى الاسناد والتوجيه المذكور يقتضى تفسير الايذان بالدلالة فلا تجوز فى الاسناد بل فى المسند خلافا لما توهم (قوله بزيادتها) فان قلت هلا عبر به المصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبر به أنسب بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما فى الاكتساب والكسب وايهام حصولها بنفسها وعدم توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاخصرية انما تراعى مالم تفوت امرا مستحسنا (قوله وهما من جملة النعم) أقول بمجرده هذا كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أى يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجدا ولا يوجد الحمد اذ يتصوّر قطعا ان يحمد الانسان مرة واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليهما فقد وجدا ولم يوجد حمد عليهما اذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا أن يجاب بأنه راعى فى هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أى على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه انتهت النعم بهما وكانا غاية لها لا يقال لا نسلم ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد والاقدار عليه لانا نقول كلامنا فى النعم المتعلقة بالحمد على النعم لان كلامه انما هو فى ذلك كما هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يرد لو أريد نفى الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريد نفى الغاية

وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلى على نبيك محمد)

المقيدة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المنفى غاية هى نعم حمد عليها ولا تجر الى نعم أخرى وهذه منتفية لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضى نعما أخرى هى الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت) نعم الله على كل أحد لاتقف على غاية سواء حمد أولا وان كان ما دخل منها فى الوجود متناهيا فما الفرق بين الحامد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم للحامد لا يوقف لها على غاية بواسطة حمده زيادة على ما شاركه فيه غيره (فان قلت) كيف يتاتى افضاء الحمد الى نعم لاغاية لها مع توقفها على تكرر الحمد مع انه قد يعارضه فى اثنائه ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد فى نفسه صالح لذلك فلا ينافى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) أقول هذا استدلال على ما قرره من انه لاغاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وفيه أمران الاول) ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحمد والآية تقتضى الانتفاء مطلقا ففيها اثبات زيادة على المدعى فكانه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة زيادة فى الفائدة * والثانى ان نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالمجموع ولا اشكال فى صحة جعل ما فى الآية من قبيل الثانى ويمكن جعله من قبيل الاول أيضا نظرا الى ان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات والمنافع ما لا يحصى فليتامل (قوله وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يحتمل ان الكورانى أشار بقوله وازداد متعد ولازم كاصله وقد ذكر بعض الشراح كلاما فى هذا المقام لاتعلق له بالمقصود فاجتنبه اهـ الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به الى رد قول الزركشى والازدياد أبلغ من الزيادة كما ان الاكتساب أبلغ من الكسب وأصله ازتياد أبدل من التاء دالا لتوافق الزاى والدال فى الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اهـ فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازفته فان الفرق بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لائح وما زالت الائمة يميزون بينهما ويهتمون بذلك فبيان ان ما فى كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة الشرح فكيف مع هذا يدعى ذو عقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد الثانى فكذلك لان ما ذكره الزركشى تضمن نكتة ايثار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذو عقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه ولعمر الله انه لامسكة لمن هذا حاله ولا تحرز له عن الجزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس البصيرة ويطفئ نور السريرة * والثانى ان تخصيص زاد بتقييده باللازم يحتمل ان يكون لانه يرى ان ازداد مطاوع فى حالتى التعدى واللزوم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايمانا فان المفسرين أعربوا ايمانا مفعولا ويحتمل ان يكون لانه يرى لزوم ازداد دائما فلا حاجة الى تقييده فيكون مخالفا للمفسرين ومعربا ايمانا فى الآية ونحوها تمييزا محولا عن الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح وانه الحق اهـ (قوله ونصلى على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلى ونسلم خروجا من كراهة افراد أحدهما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لايوافق على كراهة الافراد مطلقا أو يرى انتفاءها بالجمع لفظا ولا يرى كراهة الافراد خطا أيضا وان صرح به جمع وقد

من الصلاة عليه المامور بها وهى الدعاء بالصلاة أى الرحمة عليه أخذا من حديث أمرنا الله ان نصلى عليك فكيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الى اخره رواه الشيخان الاصدره والنبى انسان أوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان أمر بذلك فرسول أيضا أو وأمر بتبليغه وان لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبى أعم من الرسول عليهما وفى ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نبيك دون رسولك لان النبى أكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا أى الخبر لان النبى مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل لانه مخفف المهموز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل

وقع للشافعى فى الام وغيرها الافراد خطا وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا بمعنى خلاف الاولى لعدم النهى المخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة الحقيقية بغير نهى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهى المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتى بيانه فى محله (قوله من الصلاة عليه المأمور بها وهى الدعاء بالصلاة أى الرحمة عليه) أقول هذا تصريح بان الصلاة هنا محمولة على معنى الدعاء وتقدم ان جملة نصلى للانشاء لا الاخبار فحاصل كلامه انها لانشاء الدعاء وهذا صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الآمرة بالصلاة عليه ولصريح كلام الائمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به واما مخالفة الكورانى فيه وحمله الصلاة على لازمها الذى هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فأطلق الملزوم وأريد اللازم فيكون مجازا مرسلا أى ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل عليه أى عظمه وبجله اه فمما لا يلتفت اليها فان فيها صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الائمة وظاهر الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذى هو الرحمة غير متصور فى حقه عليه أفضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لان أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلا له عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلا له (قوله والنبى انسان الخ) أشار الكورانى الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبى ذكر من بنى آدم أوحى اليه بشرع وقولنا ذكر أولى من قولهم انسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بنى آدم اه ولقائل ان يقول لا نسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعرى الى عدم اشتراط الذكورة فى النبوة ووقع الاختلاف فى وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وممن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف العز بن جماعة فى شرح يقول العبد وحينئذ فقد يقال التعبير بالانسان الذى هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف فى نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال فى الذكر انسان وفى الانثى انسانة كما تقرر فى محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر (قوله ولفظه بالهمز من النبا) أورد الكمال ما حاصله ان الانسب كونه فعيلا بمعنى المفعول أى المخبر بالفتح عن الله لان هذا أنسب بالاول من القولين فى مفهوم النبى والرسول لوجود مناط التسمية فى كل نبى وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وانه يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بضبط مخبر فى عبارته بصيغة المفعول قال لكن قد اشتهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتهار المذكور اذ لا يلزم من اشتهار شئ عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتهر الشئ عن غير اصل صحيح وبأنه يكفى فى وجود مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبى من حيث انه نبى يمكن ان يخبر عن الله فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه اليه فى حقه بل من شانه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا وتعليما للغير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه أصل

من النبوة بفتح النون وسكون الباء أى الرفعة لان النبى مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمى به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلا بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى فى السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت أن يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه (هادى الامة) أى دالها بلطف (لرشادها) يعنى لدين الاسلام الذى هو لتمكنه فى الوصول به الى الرشاد وهو ضد الغى كانه نفسه وهذا مأخوذ من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى دين الاسلام (وعلى آله) هم كما قال الشافعى رضى الله عنه أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس تاركا منه غيرهم من بنى عميهم نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا أحل لكم أهل البيت من الصدقات شيأ ولا غسالة الايدى ان لكم فى خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم

للمهموز ولو لم نكره لتوهم ان كلا منهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغى ان يكون بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعناه الآتى ليتحد معناهما والا اختلف معناهما فكيف يكون احدهما أصلا للآخر فليتامل (قوله من النبوة) أى فيكون واويا وأصله نبيو قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احداهما بالسكون وأدغمت احدى الياءين فى الاخرى (قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من فسر النبوة بالرفعة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه لان الشارح حاك لكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله مرفوع الرتبة على غيره من الخلق) أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضا مطلقا وذلك فى سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم فى الجملة كما فى غيره (قوله من اسم مفعول المضعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوى دون الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته الى نفس الرشاد بهدايته الى طريقه الموصل اليه اذ الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه فلعل اختياره الاول لانه أظهر فى معنى الدلالة (قوله الذى هو لتمكنه فى الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتبار التمكن المذكور لبيان قوة العلاقة لا لتصحيحها فليتأمل (قوله وهذا) اى الوصف المذكور مأخوذ من قوله تعالى الخ (أقول) ان أراد أن ما فى الآية يدل على ان المهدى اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذى هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله الا على دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذى لا يتعين حمله على الطريق الذى هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان المأخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكر موافقة لما فى الآية يعنى أن المصنف استعمل فى وصفه ما فى الآية (قوله اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون وبنى فيهما تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهما ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والاناث وقال هنا ما نصه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن أولاد بنات بنى هاشم لا يدخلون فى الآل لانه لا حق لهم فى الخمس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه فليتامل (قوله ان لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس وأن يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع

استحقاقهم غنام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده فى الجملة (قوله أى بل يغنيكم)
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على الترديد اشارة الى أن خمس الخمس لا يخرج عن الامرين
وان فى كل منهما كفاية * واعلم ان شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الاحاديث التى ساقها الشارح
قال ما نصه طريق الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم
صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة اقاربه المؤمنون من بنى هاشم
والمطلب دليل الصغرى الحديث الثانى والثالث ودليل الكبرى الاول والثالث حيث أثبت
الاول قسم خمس الخمس لاقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان
قلت مفاد الثالث أخص من الثانى فهلا أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل
ولم يصرح به سوى فى الثانى وبعبارة أخرى أثبت فى الاول وصف قسم خمس الخمس لاقاربه
المذكورين وفى الثانى وصف حرمة الصدقات للآل وفى الثالث الوصفين جميعا الموصوف
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يغنى عن الثانى لان ذكر الاول والثالث انما يلزم منه اتحاد أهل
البيت واقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شئ بحسب الظاهر والاولى ان تقول
أفاد الثالث ان أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيأ فى خمس الخمس ويحتمل ان يراد بهم
بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الا أن يراعى ما قيل من أن الآل أصله أهل كما
صرح به الزمخشرى وغيره ثم قوله فى الحديث الثالث ولا غسالة الايدى يحتمل نصبه عطفا على شيا
عطف خاص على عام أو على مقدر أى لا كثيرا ولا غسالة الايدى أى لا كثيرا ولا قليلا أو على
الصدقات ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير أولى لان الصدقات
مطهرة فهى كالغسالة انتهى (قوله بمعنى الصحابى) أى الذى هو أخص من مطلق الصاحب
وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ مقام بياضها وسوادها)
شرحه الشارح بما ترى ومما اعترضه الكمال والكورانى فاما الكمال فقال فسر الشارح
الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقى وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل
ووجهه بما فيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وحمله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور انتهى
وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ
الدال على المعنى وأنت خبير بان الحمل على المعنى الحقيقى واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجح عند ضعفها وحينئذ فاذا كان المعنى الحقيقى للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا
عند عدم قرينة المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة
وغاية ما يتخيل هنا قرينة للمعنى المجازى هو عطف السطور من حيث انه لو لم يرد المعنى المجازى
لما احتيج الى عطفها لدخولها فى المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فانه كما يجوز
ان يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازى يجوز أن يكون لنكتة
أخرى كشرفه بكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود كما فى عطف الخاص
على العام فكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ما سواه ولذا لم يخرجوه عن كونه

أى بل يغنيكم رواه
الطبرانى فى معجمه الكبير
والصحيح جواز اضافة آل
الى الضمير كما استعمله
المصنف (وصحبه) هو اسم
جمع لصاحب بمعنى الصحابى
وهو كما سيأتى من اجتمع
مؤمنا بسيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم وعطف الصحب
على الآل الشامل لبعضهم
لتشمل الصلاة باقيهم (ما)
مصدرية ظرفية (قامت
الطروس) أى الصحف جمع
طرس بكسر الطاء
(والسطور) من عطف
الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أيضا وورد الامام ضعف هذا ولالة عطف الجزء على أنه
أريد بما قبله ما لا يتناوله الذى هو المعنى المجازى وأما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على
المعنى المجازى فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وانما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى
لا من قرائنه وفرق بين فائدة الشئ بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والا لزم
صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع بمجرد ترتب فائدة على ارادته لا تترتب على ارادة المعنى
الحقيقى ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح فى منعه كيف لا وهو يجر الى عدم اشتراط
خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له
ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فقد تبين أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطف السطور
من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب
أو راجح غير أنه يحتاج الى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك
النكتة هى اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو
الدال على المقصود وان كان بواسطة وهذه النكتة أعنى الاشرفية من جملة نكات عطف
الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا اجمعوا على قبولها ومراعاتها والتوجيه بها فى
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم فى ذلك فظهر أن هذا الذى اعترض به
الكمال مدفوع بلا اشكال وأن زعمه التكلف فى ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول
أو منقول بل لا داعى اليه ولا حامل عليه الا محبة التعصب البارد والتحامل الفاسد وأن قوله
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أو من
جهة المعنى بمجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها
فتأمل * ثم قال وفى تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال
وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن
ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة
كما تقرر فى محله * ثم لما ذكر الكمال فى تقرير عبارة المصنف وجها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ
العيون يطلق على خيار الشئ وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز فذكر فى الكتاب
مرادا به خيار الالفاظ المنتقى للتدوين لبلاغته وجلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى
الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أى مكان بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس والسطور هى التى تحفظ غالبا الالفاظ المختارة للتدوين فتبقى على الايام
نزلت منزلة ما لا بقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما اذ بهما
قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا المحل وأما ما ذكره الشارح فى تقريره فلا يخفى على
ذى الفطرة السليمة ما فيه فان قوله أى الطروس وقوله أى سطور الطروس ان فسر بهما
الضميران فى بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور
للمعانى قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام
عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من
التهافت المقتضى لكونه غفلة عن بلاغة المصنف وان فسر بهما البياض والسواد فى قوله

بياضها وسوادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعانى بقيام الطروس والسطور
وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ماهول به بقوله فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة مافيه
فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله أى سطور الطروس الخ فيعلم حاله من الكلام على
ذلك وأما قوله ان فسر بهما الخ فجوابه انا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام
الشئ بقيام عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع
فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من
جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بمحله وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه
وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقبح فى نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور
بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والفائدة
فى ذلك التقدير بيان دوام الصلاة بدوام الطروس والسطور لانه قيد قيامهما بقيام البياض
والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم
الطروس والسطور ولان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لانه
الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن
المتلون مهما وجد لونه كان هو موجودا ومهما انتفى لونه كان هو منتفيا اذ لا تحقق لمتلون
بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن لا يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله
ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما لا مدة جميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم
مع التقييد أيضا اذ يجوز أن يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما لبياضها وسوادها
لا جميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد فى غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم
لان التقييد ظاهر فى ارادة الدوام والا استغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض
والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور فى ذلك وأى ضرورة لتعلقهما بالعيون فان الواجب
فى ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت
لاندفاع ما استند اليه فى هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهلا جعل ضمير
بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليفيد أن
الطروس والسطور بحفظ الالفاظ حتى كأنه لا بقاء لها بدونهما فهى بمنزلة بياض العين
وسوادها اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح
(قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك
لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مرادا به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مرادا منه المعنى
الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيدا باضافته الى الالفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد
والمعنى الآخر الذى يعود الضمير فى الاستخدام باعتباره وهو آلات البصر ليس من معانى
المذكور أعنى لفظ العيون المقيد بما ذكر بل من معانى لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور
قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف فى مخالفة الظاهر
فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما
تصح باعتبار المطلق الغير المذكور ففى الاستخدام مع كونه فى نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السمهودي أشار لما يوافق ماذكرته ولله الحمد وذلك لانه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانصه وانما عدل شيخنا الشارح عن ذلك لان العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون الالفاظ اه (ثم أقول) ماذكرناه في الجواب جوابنا فيه على التنزل مع الكمال والا فيمكن تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفسد تلك النكتة التي تبجح بها الكمال على وجه خال عن الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعما لزمه من التكلف والتعسف وحينئذ يترجح على ماسلكه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كما تبين ويظهر كل الظهور بطلان مازعمه من التهافت رأسا وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعيون الالفاظ اى للمعاني المذكورة قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في انهما أى الطروس والسطور حافظين لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونهما كما ان بياض الطروس وسواد السطور أى لونهما سواء كان بياضا وسوادا اولا كما تقدم حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح مليح مغن عما تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ماينافيه لا يقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لانه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأييد به لانا نقول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقيامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك بل هو عائد على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام بياضها وسوادها في انها تحفظ العلم حتى كانه لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها ولا يخفى انه لا منافاة في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على مايتضمن الوجهين جميعا أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ماقامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ أى للمعاني أى مدة وجودها لها وحفظها اياها حتى كانها لا قوام لها بدونهما قيام البياض والسواد أى وجودهما للطروس والسطور وحفظهما اياها فانه لا قوام لهما بدونهما فليتأمل * وأما الكوراني فقال والطروس جمع طرس وهو الورق والسطور جمع سطر مصدر سطرت أريد به المفعول وماقيل من ان عطف السطور على الطروس عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال جزء المحل وتفسير عيون الالفاظ بالمعاني أفحش اذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه بل عيون الالفاظ نقوش الكتابة وهو اشارة الى ماذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في اللوح المحفوظ ولا شك ان نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وسواد السطر اذ نقش الكتابة مركب منهما فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياما حقيقيا والمحلان قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال فالضمير في بياضها وسوادها راجع على الالفاظ على ماحققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض الشارحين لا صحة له اذ التقدير حينئذ ماقامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مثلا مقام البياض الذى هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل
اه كلام الكورانى وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تامل فانه لم يزد فى هذا
الكلام على الاباطيل الواضحة والاوهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يمترى
فيه فاما قوله وما قبل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغلط الفاحش والخطا الواضح الذى
لا مستند له فيه سوى الجزاف ومزيد انتكاس الطبع والانحراف وذلك لانه مبنى على توهمه
ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهى الكتاب كما نص
عليه الجوهرى وغيره من أئمة اللغة وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التى محيت
ثم كتبت جمعه اطراس وطروس اه * وأما قوله وتفسير عيون اللفظ أخش اذ لا دلالة لعيون
اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه فهو خطا قبيح وكان انحراف طبعه انساه ما يزعم معرفته من
فن البيان فان لفظ عيون الالفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معانى
الالفاظ بالعيون الباصرة بجامع الاهتداء بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله ويهتدى
بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فاطلق عليها لفظ العيون ودل على المراد باضافة العيون للالفاظ
ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذى هو العيون الباصرة وقد تقرر ان
الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعانى دلالة كل مجاز على معناه المجازى
والعلاقة هى المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر
الواضح الذى لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه
من الوجوه ثم يقال فاى دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التى زعمت من غير برهان
ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن اى أنواع الدلالة هى فان صور فيها التجوز
والاستعارة قلنا له فلم منعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه * وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى
قوله اذ نقش الكتاب مركب منهما فهو اشتباه واضح وخطا لائح لظهور ان البياض ليس
جزأ من النقش قطعا غاية الامر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضى جزئيته
ولا يصححها واعمر الله ان هذا مما لا يشتبه على ذى عقل * وأما قوله والمحلان اى الطروس
والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال
فيوجب ان يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة
ولا شبهة فى أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض
الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وحينئذ
فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق فى قوله بعد اذ التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو
الطرس مقام البياض الذى هو عرض قائم به مما لا يقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان
كلامه باطلا بعين ما أبطل به كلام غيره فان فرق بان مدعاه القيام المجازى ومدعى الشارح
القيام الحقيقى قلنا بعد اثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازى معقول وصحة ما توهمته
عن الشارح فى تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقى المحذور ثم ان أراد بقوله
قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها ان المحلين المذكورين قائمان بالبياض
والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضروريه بطلانه وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد

المصنف

المصنف مع أنه حينئذ لامعنى لزيادة لفظ مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما ويفيدان فائدتهما فهو أيضا مع ضروريته بطلانه اذ لكل من الجواهر والاعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر وفساده ملحوظ بما ذكر خلاف مراد المصنف أيضا وان أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وان لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله حينئذ بما ذكر وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ اذ دوام المحل بدوام الحال ليس مسببا عن اشتمال المحل على الحال بل قد يفنى الحال مع بقاء المحل ولا تجوز في دوام المحل بدوام الحال فان دوام الشئ بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وان أراد بذلك ان ذلك المحل يحفظ غيره كما ان ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضا وان لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضا فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضا وان أراد شيأ فليصوره لنتكلم عليه * وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حققناه ففيه أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارته بحروفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فما معنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد * وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا صحة له فهو فرية بلا مرية وقوله في الاحتجاج لهذه الفرية وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقوله ذو عقل قلنا قد بينا صحته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه وغاية الامر أنه خفي عليك لعدم اهتداء عقلك اليه

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالجملة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على المجازفات وكثرة الاوهام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو المقصود توجيه لافراده بالذكر مع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده للدلالة على شرفه كما في ذكر الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي فحصل الملاءمة مع قول المتن لعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اهـ (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدى بها الخ) اشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لان ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطور الطروس) فان قلت هلا قال أي السطور فانه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر ان ذلك لتحقيق ما أسلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان الذي يصلح مظروفا مؤبدا بهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحمدك حمدا دائما اهـ وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤل الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتأبيد حقيقة انما هو له (قوله اعني

لدلالته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) أي للمعاني التي يدل عليها بالالفاظ ولا يهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهي العلم المبعوث به النبي الكريم (مقام بياضها) أي الطروس (وسوادها) أي سطور الطروس المعنى نصلي مدة قيام كتب العلم المذكور .

الشارح قيام بياضها الخ) قال شيخنا الشهاب أى مدة قيام بياضها وسوادها أو قياما مثل ذلك
اه وقوله أو قياما مثل ذلك أى فى الدوام وان مدته مقدرة بمدته (قوله على الحق) يجوز
ان يكون خبرا ثانيا أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبرا أول أى غالبين على غيرهم بتمكنهم من
الحق ويجوز ان يتعلق بظاهرين أى غالبين على الحق لتمكنهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا
الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهرين والكلام فى الجار هنا كما فى على هدى من ربهم ويحتمل
تعلقه بتزال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما فمعنى ظاهرين أى على من ناواهم اه (قوله وابد
الصلاة الخ) توجيه لاختيار هذا التأييد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم ان الشارح لو جعل
التأييد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه انما خص التأييد بالصلاة لامكان
تأييدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلاته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)
قال الكمال أى ندعو بخضوع وذلة قاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال التضرع مع الدعاء
فى الكتاب العزيز فاشتهر اطلاقه فى ألسنة أهل الشرع مرادا به الدعاء بتخضع وذلة وعلى هذا
جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى
نضرع لغة وقوله اى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه
فى ألسنة أهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال اه (وأقول)
لا يخفى ان جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أى نسألك تفسير باعتبار ما اشتهر لان
قضية كونه تفسيرا باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال
هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال
شيخنا الشهاب فى جعله من بيانا لغاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع
والذلة نظر ظاهر اذ الملائم لما قرر به المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية اوسببية
فتأمل اه وقال شيخ الاسلام فى قوله أى نسألك الخ تفسير لنضرع بالمعنى العرفى ثم قال
لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيانا لغاية السؤال ان جعلت من بيانية فان جعلت
بمعنى باء المصاحبة فلا اشكال اه ثم قال شيخنا الشهاب ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير
ما قرره الشارح وهو ان يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة فى معناها اللغوى
فمعنى نضرع اليك أى نخضع ونذل اليك يا الله فى طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من
للتبعيض بناء على ان السؤال نوعان لسانى وغير لسانى وهو الخضوع والذلة وقد تجعل من
ابتدائية لان السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبهما فيكون غاية السؤال فليتأمل
والمعنى نسألك سؤالا هو غاية النوع الثانى أى نخضع ونذل غاية الخضوع والذلة وفى قول
الكمال قاصدين اليك اشارة الى تضمن نضرع معنى القصد لاجل التعدية بالى (قوله غاية
السؤال) ينبغى ان يكون مفعولا مطلقا مبينا للنوع لا مفعولا به كما قد يتوهم اذ المسؤل ليس
غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أى تعوق) فيه اشارة الى تضمين الموانع معنى العوائق لانه
الانسب بالتعدية بعن (قوله جمع الجوامع) قال الكورانى والجوامع جمع جامع على غير
القياس او جمع جامعة على القياس اه (وأقول) فيه أمران * الاول ان الاول هو الظاهر
المناسب فان المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها
اللازمين لها وقيامها
بقيام أهل العلم لاخذهم
اياه منها كما عهد وقيامهم
الى الساعة لحديث
الصحيحين بطرق لا تزال
طائفة من أمتى ظاهرين
على الحق حتى يأتى أمر
الله أى الساعة كما صرح
بها فى بعض الطرق قال
البخارى وهم أهل العلم
أى لابتداء الحديث فى
بعض الطرق بقوله من يرد
الله به خيرا يفقهه فى الدين
وأبد الصلاة بقيام كتب
العلم المذكور ولان كتابه
هذا المبدوء بما هى منه من
كتب ما يفهم به ذلك العلم
(ونضرع) بسكون الضاد
بضبط المصنف أى نخضع
ونذل (اليك) يا الله (فى منع
الموانع) أى نسألك غاية
السؤال من الخضوع
والذلة أن تمنع الموانع أى
الاشياء التى تمنع اى تعوق
(عن اكمال) هذا الكتاب
(جمع الجوامع) تحريرا
بقرينة السياق

وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكلف في الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات ليكون المفرد مؤنثا من غير ضرورة الى ذلك والله أعلم * والثاني ان مازعمه في الاول من انه على خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه سمع ان جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفا العاقل فان كان وصفا لغير عاقل كصاهل انقاس جمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثاني (قوله خبور كثيرة وعلى كل خبر مانع) أقول قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخبر وفيه بحث فقد يكون للخبر الواحد لاسيما العظيم كاكمال التأليف موانع ولو سلم ان مانع الخبر الواحد ليس الا واحدا لكن ذلك الواحد يحتمل أمورا كثيرة على البدل فيحتاج الى سؤال منع الجمع فليتأمل (قوله الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الاحاطة بالاصلين بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا في الاثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام انه لا يستعمل الا في النفي الخ (وأقول) يمكن تقدير النفي هنا أو تأويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يخل عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني يؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولك الى عدم خلوه عما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا كله ان سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول يحتمل على هذا أن يراد بفن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح فيوافق نسخة التثنية وهو الاوفق بقوله الآتي البالغ من الاحاطة بالاصلين وعلى هذا فيوجه الافراد هنا ثم التثنية في قوله الآتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد لاشتراكهما في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصالة انما هو أصول الفقه والتثنية اشارة الى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الافراد وان يراد به أصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله المختتم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتتمة لاصول الدين لمناسبته له لانه يصفي القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور فلم يعده شيأ مستقلا (قوله وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكوراني اعتراضا لا منشأ له الا مزيد الحماقة والتهور حيث قال والفن هو النوع وأفانين الكلام أنواعه واضافته الى الاصول من اضافة العام الى الخاص وهو ظاهر وما قيل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن حجة بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه في كلام الائمة كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرز والحمل عليه هنا مما لا يصد عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع وافادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشنيع بمجرد الباطل والزور مما لا التفات اليه فانه من الهباء المنثور (قوله ومن ومابعدها بيان لقوله الخ) قال شيخنا الشهاب البيان في الحقيقة بما بعد من في العبارة تجوز انتهى فليتأمل وقياس

الذي أكمله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خبور كثيرة وعلى كل خبر مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلا عن كل مختصر يعني مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال الا يسيرا منهم ما أذكره لنكتة ذكرها في آخر الكتاب (الآتي من فن الاصول) بافراد فن وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فن أصول الفقه وفن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن ومابعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها

ماذكره ان يقول والمبين فى الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد ففى قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز ثم قد يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشئ فالأمر واضح وان أريد به ما يبين به حقيقة الشئ فلا يخفى مدخلية من فى ذلك لانها الدالة على ان ما بعدها هو حقيقة ذلك الشئ وتفسيرلها (قوله نحو الامر للوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يتعلق باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت أما الاول فلتقدم أصول الفقه فى الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب وأما الثانى فلان القطعية أكثر فى مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الآتى فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى ولم يذكر مثل ذلك فى أصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف يصح التمثيل به للقاعدة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما تقرر فى محله فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية قلت التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤل اليه من القضية الكلية اذ قولنا العلم ثابت لله يؤل الى قولنا كل شئ معلوم لله وذلك قاعدة لكلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك حتى أحوج الى هذا التكلف وهلا مثل بنفس القاعدة التى هى قولنا كل شئ معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبيه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤل اليها بدليل تعبيره فى فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا كل شئ معلوم له تعالى او كل شئ مشمول لعلمه تعالى وبدليل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤل للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم ولما خفى ذلك كله على الكمال اقتصر فى حاشيته على الاعتراض بأن التمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئلة من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير المذكور اه وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظر فقد صرح بعضهم فى فن المعقول بأن المسئلة يجب ان تكون كلية فليتأمل ثم رأيت فى قطعته قال ما نصه وتمثيلها بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها فى نفسها اه وينبغى حمله على ما بيناه والا فمجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفى واعلم انه لا يكفى فى كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فى كل منهما بل لابد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد لا على الطبيعة وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحينئذ فلابد فى كون قولهم الامر للوجوب قاعدة من حمل ال فى الامر على الاستغراقية فتامل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله بمعنى المقطوع بها يقتضى انه لا تجوز فى الاسناد بل فى المسند عكس قوله من اسناد ما هو للفاعل الخ فانه صريح فى ان التجوز فى الاسناد قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها ههنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض بل أراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع

نحو الامر للوجوب حقيقة
والعلم ثابت لله تعالى
والقاطعة بمعنى المقطوع
بها كعيشة راضية من
اسناد ما هو للفاعل الى
المفعول به لملابسة الفعل
لهما

حتى

حتى يظهر التجوز فى الاسناد فتأمل (قوله كالعقل) فى التمثيل به للادلة تجوز اذ الدليل
ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أى كنظر
العقل أو بتأويله بالمفعول أى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم
والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لان قوله كالعقل الخ
تمثيل لادلة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويجاب عنه
بما أجيب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أى للقاعدة المتعلقة بالعلم
والقاعدة المتعلقة بالقدرة أى كل شئ معلوم لله تعالى وكل ممكن مقدور له تعالى فليتأمل
(قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلا من النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسيأتى
بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثانى فى باب الاجماع (قوله المثبتة للبعث والحساب الخ)
قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هى قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة
خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصريح كلام الشارح عد هذه من القواعد فلابد من بيان كلية
موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أى وان خص منه من
لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم بهما) أى بالقياس
وخبر الواحد ظرف لاجماع الصحابة وقوله فى مثل ذلك أى القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله
من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى
والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف فى حجيته كما سيأتى فى باب الاجماع فكيف يصح التمثيل
به للادلة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكررا شائعا الخ الى أن هذا الاجماع ليس
من السكوتى الظنى لامتيازه عنه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول
العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا فليتأمل (قوله وفيما ذكره من ان
الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى كحجية الاستصحاب
ومفهوم المخالفة) فيه بحثان أحدهما ما أورده الكورانى حيث قال والقطعية تارة تكون
بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواترا وتارة
بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظنيا وتارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجتهد فانه قطعى
العمل اذ لا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب
كما فعله بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام
منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد تجرائه أوقعه فى المبادرة الى التكلم بالخطا
الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل التمهل اعلم ان وصف القاعدة
بالقطعية بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشئ بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز
قطعا وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فاى حقيقة فى هذا تخلصه من المجاز الذى
لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها
بالقطعية لقطعية أدلتها الا ان القطعية حينئذ متعلقة بها انفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها
بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما مطلقا وانما ثبتت لامر يتعلق
بها على انه لا يخفى ان التجوز لازم هنا مطلقا لانه من باب اسناد ما للفاعل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية
أدلتها المبينة فى محالها
كالعقل المثبت للعلم
والقدرة لله تعالى والنصوص
والاجماع المثبتة للبعث
والحساب وكاجماع الصحابة
المثبت لحجية القياس وخبر
الواحد حيث عمل كثير منهم
بهما متكررا شائعا مع
سكوت الباقين الذى هو
فى مثل ذلك من الاصول
العامة وفاق عادة وفيما
ذكره من أن الاصول
قواعد قواطع تغليب فان
من أصول الفقه ما ليس
بقطعى كحجية الاستصحاب
ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى فرار من المجاز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكورانى والعجب انه لم يتنبه لقوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه فى نفسه ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الائمة علم قطعا انهم حيث أطلقوا اضافة القطعية الى المعانى انما يريدون قطعيتها فى نفسها الا باعتبار متن دليلها ولا وجوب العمل بها فليتامل * وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ما ذكره من التغليب مبنى على ما ذكره أيضا من ان من فى قول المصنف من فن الاصول للبيان وهو غير لازم لجواز ان تكون للتبعيض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد للملابسة حالا من فاعل الآتى والتقدير الآتى حال كونه ملتبسا بالقواعد القواطع حالة كونها بعض فن الاصول وذلك لا يقتضى ان يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ما ذكره من البيانية هو الظاهر من العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتأمل (قوله كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضى انه لا تجب كلية المسائل خلاف ما تقدم تصريح بعضهم به * والثانى قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة بمعنى المعتقدة أى كمعتقد هو ان الله موجود الخ والداعى لذلك الملاءمة مع قوله ومن أصول الدين ما ليس كذا اه أى والذى من أصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد (قوله من غير الباس) أى فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجمع الاصولى وفيه بحث لان الاصولين بياء واحدة والجمع بياءين فاين الالباس اللهم الا أن يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلى بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بياءين ولا ينبغى ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا أن يقال كون الاصول لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازه أو وقوعه خطا ولا يخفى ما فيه (قوله من تلك الاحاطة) قال الكمال متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد فن فيه وفى قول المصنف البالغ من الاحاطة بالاصلين يحتمل كونها بمعنى فى نحو أرونى ماذا خلقوا من الارض أى فى الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أى اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية فيه نظر اذ الغاية لا تقتضى التلبس بالمجرور ولا احتمال لخروجها فيفوت المعنى المقصود وقوله وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر وتقريره ان الاحاطة بالاصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجد منها وهى المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الابتداء وهو ممكن أيضا (قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منها لا يروى ويمير) أقول فسر الشارح الوارد بالجائى وهو صحيح لا غبار عليه لان المراد بالمجىء هنا الحصول فحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريبا وهذا موافق فى المعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعته من كذا وغايته ما يلزم استعمال الوارد فى معنى مجازى علاقته اللزوم اذ يلزم من الورود حصول الوارد وقرينته استحالة الورود الحقيقى ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرينته خصوصا مع موافقته فى المعنى لما كثر فى كلامهم وخصوصا مع اطباق البلغاء على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وانه ليس بكذا اهـ سياقى (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصولين الذى هو الاصل ايثارا للتخفيف (من غير الباس) بكسر (مبلغ ذوى الجد) أى بلوغ أصحاب الجد بكسر الجيم (والتشمير) من الاجتهاد أى تلك الاحاطة (الوارد) أى الجائى (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاى والمد أى قدرها تقريبا

من زهوته بكذا أى حزرته حكاه الصغانى قلبت الواو همزة لتطرفها اثر الف زائدة كما فى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (يروى) بضم أوله أى كل عطشان الى ماهو فيه ويمير بفتح اوله يعنى يشبع كل جائع الى ماهو فيه من مارأهله اتاهم بالميرة اى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف مفعولى الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء ترد ووصفه بالارواء والاشباع كما فى عين ماء زمزم فانه يروى العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت الى لقائك أى اشتقت وعطشت الى لقائك أى اشتقت حكاه الصغانى

الحقيقة مع ان التجوز لازم هنا بكل حال اذ المعنى الحقيقى غير متصور هنا وأعرب منهلا حالا لانه أبلغ من اعرابه مفعولا به للوارد لان كونه منهلا يقتضى من كثرة فوائده ومزيد عوائده مالا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يخفى الا ترى ان وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لا نسبة بينهما وانما حمله اعنى منهلا على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب أن يكون مستعملا فى معناه الحقيقى وقد حمل ترشيح هذه الاستعارة أعنى قول المصنف يروى ويمير على معناه المجازى بدليل قوله الآتى ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم وجوب ماذكر ممنوع كما سنحققه وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلا لانه أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتعليق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو من ورد كما لا يخفى وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضا وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بنحو فيضانه ونقله فعم كل عطشان من الواردين وغيرهم وكذا يقال فى تقدير مفعول يمير كل جوعان ولا يخفى على عاقل بعد ماقرر ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفا لا يخفى على الفطن زعم فاسد وتمويه خامد كاسد لا يجد له شبهة فضلا عن حجة فياليت شعرى أى تكلف فيه وأى فطن يتوقف فى محاسنه الكثيرة ولطائفه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم مما قررناه ان الوارد من قبيل المجاز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منهلا منصوبا بالوارد على المفعولية وان يكون كل منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كيف يكون استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يمنع الاستعارة اذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه لا مطلقا ولهذا جوزوا الاستعارة فى القمر من قوله

لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذروا عن ذلك بما ذكرنا فليتأمل ثم رأيت الكمال فى قطعته جوزنا الحالية من غير تعقب لها (قوله من زهوته بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذى يحزر به الشئ و يقدر به لا لمطلق القدر انتهى (قوله يعنى يشبع) اشارة الى المجاز والتفسير بالاشباع بمعونة المقام وقوله الذى من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهى السببية فان الاتيان بالميرة سبب فى الجملة للاشباع (قوله الى ماهو فيه) تخصيص للمفعول المحذوف لعدم امكان التعميم الى غير ماهو فيه (قوله الذى من صفته انه يشبع) اشارة الى علاقة استعمال يمير بمعنى يشبع وهى السببية (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح (قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ماقد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن من الماء ما يشبع أيضا (قوله ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما) لم يذكر مثل ذلك فى قوله يروى ويمير فانهما أيضا مستعملان فى غير معناهما للعلم بذلك مما ذكره فى الجوع والعطش لانهما تابعان لذلك فى المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضا أحسب بل أجزم انه مسبوق به من

شيخنا العلامة فقال مانصه اعلم أن جعله منهلا حالا من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع يوجب كون منهلا تشبيها بليغا بحذف الاداة وكون كل من يروى و يمير مستعملا فى معناه الحقيقى اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حالة كونه كمنهل مرو لكل عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل منهلا على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية سهو عن كونها ما تضمن تشبيه معناه أى ما عنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فما ذكر من ان كلا من جائع وعطشان مستعمل فى غير معناه المعروف مبنى على السهو المذكور على انه لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى و يمير ترشيحا وهو مستعمل فى معناه اذ هو الوصف الملائم للمستعار منه بل صرحوا بانه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال التفتازانى ان اسم المشبه به فى الاستعارة يكون مستعملا فى معنى المشبه مرادا به ذلك بحيث لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام وفى التشبيه يكون مستعملا فى معناه الحقيقى مرادا به ذلك ثم قال فى قوله تعالى وما يستوى البحران هذا عذب الى قوله مواخر دلالة قاطعة على ان المراد بالبحرين معناهما الحقيقى فيكون تشبيها أى لا يستوى الاسلام والكفر اللذان هما كالبحرين الموصوفين قال وقد خفى هذا البيان على بعض الاذهان فذهب الى أن هذه الآية من قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب انهم تجرؤا على هذا الامام وبالغوا فى حقه بما هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ واعلم ان صاحب التلخيص قد فسر فى ايضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له قال والمراد بمعناه ما عنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعلى هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ المستعمل فيما وضع له وان تضمن تشبيه شئ به نحو زيد أسد ورأيت زيدا أسدا ورأيت به أسدا لانه اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه الشئ بنفسه قال فى المطول وفيه نظر لانا لا نسلم ان أسدا فى نحو زيد أسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل فى معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما فى رأيت أسدا يرمى بقرينة حمله على زيد ولا دليل لهم على ان أداة التشبيه هنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد الى آخر كلامه ومنه قوله فقولنا زيد أسد اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به فى معناه فيكون استعارة اه وعبارة التلويح ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور وأيضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى المعنى الحقيقى ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه الخ اه والحاصل انه ذاهب فى نحو زيد أسد مما وقع اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه حقيقة أو حكما كما فى الحال الى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين من غير منازعة حيث قال فى كلام ذكره ما نصه هذا رأى السلف من علماء البيان فى زيد أسد أى ونحوه وهو انه تشبيه بليغ بحذف الكاف واما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا الى ان أسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه فى ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع كونه مذهبا للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع ان جميع ما احتج به فى رده يؤخذ رده من مجموع الحواشى كما هو معلوم للمتتبع لها ولولا مزيد الاطالة لاستوفينا ذلك وقد أطنب البهاء السبكى فى عروس الافراح فى تجويز الاستعارة بوجوه نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الاولى ان المصنف يعنى صاحب التلخيص وكل من تكلم فى قوله تعالى فجعلناها حصيدا كان لم
تغن بالامس وقوله تعالى فأصبح هشيما تذروه الرياح جعل حصيدا وهشيما استعارة قال وهو
يناقض قولهم اذا وقع المشبه به خبرا أو حالا يكون تشبيها وان الرمانى وغيره جعلوا من
الاستعارة وآتينا ثمود الناقة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرمانى والامام فخر الدين والزنجانى
جعلوا منه يعنى من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزمخشرى جعل منها
قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال ما نصه وهذا مجاز شبهن بالمحارث فان فى كل
استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيدا وحصورا فقال استعير الحصور لمن لا يدخل فى اللعب
وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التنوخى فى الاقصى القريب ممن جزم
بان زيدا أسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادى قال فى قوانين البلاغة التشبيه مصرح
بحرفه والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد
أسد وبحر وغيث أو زيد أسد فى شجاعته وان النحاة عن آخرهم ذكروا فى نحو زيد زهير شعرا
ما يشهد لانه استعارة وان ابن مالك قال فى شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا أسد
ففيه ثلاثة أوجه أحدها تنزيله منزلة الاسد مبالغة دون أداة تشبيه والثانى ان ينوى أداة
التشبيه اى زيد مثل أسد وفى هذين الوجهين لا ضمير فى أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة وافية
بمعنى الاسدية ويجرى مجرى ما أول به فيتحمل الضمير اما اذا أشرت لحيوان مفترس فلا يتحمل
ضميرا لا يقال انما جوز ابن مالك الاستعارة فى هذا الاسد لان اسم الاشارة لا يصدق عن الحقيقة
كما ان زيدا يصرف لانا نقول قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد فى صرفه عن
الحقيقة وان المصنف يعنى صاحب التلخيص ذكر فى قوله صلى الله عليه وسلم وهم يد على من
سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله
تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبى صلى
الله عليه وسلم النساء حبائل الشيطان والشباب شعبة من الجنون والمسلم مرآة أخيه فهل
تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الائمة فى جميع هذه المواضع بالخطا والسهو
كما حكموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحان الله عما يصفون وجعل من
الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك فى مطلق
المجاز وفى علم أصول الفقه اما الاستعارة التى هى أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على
الاضمار لاسيما ونحن فى علم البيان الذى الاستعارة فيه هى الاصل وهم مجمعون على ان
الاستعارة خير من الاضمار وان تجويز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز
أن تقول جاءنى أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس جلى قال وما يظن من
الفرق بينهما سأجيب عنه وان حاصل كلام الزمخشرى والسكاكى وصاحب التلخيص ومن
تبعهم ان نحو زيد أسد انما لم يكن استعارة لامتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من
شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة فى الظاهر وتناسى التشبيه ولا حاصل لما قالوه
لانا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لابد من عدم الصلاحية كان أقرب
لان الاستعارة مجاز لابد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقته وانما انصرفه الى الاستعارة بقرينة غيران تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية مثل رأيت أسدا وتارة تكون لفظية مثل زيد مخبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن ارادة الحقيقة وأيضا فانا نجد اللفظ فى كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه استعارة ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورمى الاسد بالنشاب وكيف يمكن تناسى التشبيه فى مثله وأيضا فليس كل ما وقع خبر المبتدا يمتنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا أسد أو الذى فى دارى أسد ونحو ذلك مريدا زيدا فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمتنع حمله على حقيقته فكان ينبغى أن يسمى استعارة فالمعنى الذى قالوه لا يستمر لهم فى كل خبر الا ان كان مقيدا بذلك وتركوه لوضوحه وأيضا فالعلة التى ذكروها بعينها موجودة فى الصفة التى لا تصلح أن تجرى بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا بحرا ومررت بزيد البحر ومع ذلك هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس فى حكم الخبر وأيضا فصار زيد أسدا استعارة كما صرح به المصنف يعنى صاحب التلخيص فى الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوى مع ذكر طرفى التشبيه ووجود ما ذكروه فقد ظهر ان كون زيد أسدا استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح وناهيك به وبهما بل ومذهب غيره من متأخرى المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكى له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه فى بعض المواضع كما تقدم فى كلام البهاء أيضا فهل يسوغ لعاقل مع ذلك ان يحكم بالسهو على من جرى على هذا القول الذى بهذه المنزلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لا يصدر هذا الحكم الا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة الى تخطئة الائمة وعدم التثبت الواجب * واعلم أيضا ان الترشيح لا يجب ان يكون مستعملا فى معناه الحقيقى ولهذا لما قال فى المطول قبل قوله فصل فى شرائط حسن الاستعارات بنحو ورقتين ما نصه ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى واعتصموا بحبل الله الآية انه يجوز أن يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أوهو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه قال السيد قد مر آنفا ايماء الى أن صاحب الكشف جوز فى الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما فى قرينة الاستعارة بالكناية فله أن يؤول عبارة الكشاف بان المراد أوهو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا فى الجملة استعارة أيضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اه وقد تابع صاحب الكشف على ما جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبى القاسم السمرقندى فى رسالة له تجويز كونه مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة أوجه الحقيقة والمجاز المرسل والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجوه الثلاثة وبين جريانها فى الآية المذكورة . واذا تقرر ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين وانه قول متأخرى المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسهو من من جرى عليه كالشارح المحقق خطأ واضح لا منشأ له الا عدم الاحاطة بحقيقة الحال واهمال التثبت الواجب وان جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة لم يقع شئ منه فى

محله

محله وان مازعمه من وجوب كون منهلا تشبيها بليغا على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله اذ التقدير حينئذ الخ فلا يسمن ولا يغني من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما لا يلتفت اليه عند أهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل منهلا على تقدير الحالية استعارة سهو عن كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازى بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فمن أين جاء السهو عما ذكر فان بني زعمه السهو على ما زعمه أولا من وجوب كونه تشبيها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ما عني باللفظ واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبه بما وضع له لان الشئ لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها ما تضمن الخ كما لا يخفى لان كونها ما تضمن الخ ليس هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا تغلط فيه واما قوله فما ذكر من أن كلا من جائع وعطشان مستعمل فى غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور فهو قطعا سهو ولان استعمال ذلك فى غير معناه لا ينبني على كون منهلا استعارة لان زعمه انه ترشيح على هذا التقدير وان الترشيح يجب استعماله فى معناه فتامل ومن انه لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى وغير ترشيحا وهو مستعمل فى معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان أراد انه يجب استعماله فى معناه وانه لا يجوز كونه مجازا مرسلا أو استعارة فهو مردود لما تقدم واضحا عن صاحب الكشف وغيره من جواز ذلك أيضا وان أراد انه يجوز أن يكون مستعملا فى معناه وان يكون مستعملا فى غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو ظاهر لانه لا ينافى ما ذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يقدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط الاستعارة المذكور ههنا فانه يجوز أن يكون منهلا الذى هو اسم المشبه به مستعملا فى معنى المشبه الذى هو كتاب كثير الفوائد جم الفرائد ولو اقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر ما نه مصنف حال كونه كتابا كثير الفوائد جم الفرائد ولا شبهة فى استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال فى قوله تعالى وما يستوى البحران الخ لا يقدح أيضا فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازى فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره فى المطول بقوله لان قوله تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ينبئ عن انه قصد التشبيه لا الاستعارة واراد تفضيل البحر الاجاج على الكافر بانه قد شارك العذب فى منافع والكافر خلو عن المنفعة اهـ على انه قيل ربما يعترض عليه بجواز ان يكون قوله تعالى ومن كل تاكلون ترشيحا للاستعارة أو ابتداء كلام اهـ فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام الشارح وحسنه وبراءته مما نسب اليه من السهو غاية ما فى الباب انه جرى على أحد مذهبين اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه فاوافق من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو فيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق فان قلت قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأسا لكن

ما الحكمة فى ايثاره الحمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفى مخالفة الجمهور فى ذلك قلت الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما بيناه فيما سبق كما انها أبلغ أيضا من جعل منهلا مفعول الوارد اذ لاخفاء فى ان وصف الشئ بانه منهل ابلغ من وصفه بورود المنهل ومجرد ان جعله مفعولا للوارد انسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بان يجعل من زهاء مائة مصنف بيانا لما بعده لايقاوم المبالغة الحاصلة بجعله حالا كما تقرر بل لايعد شيأ معها كما لايخفى على المتامل وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته ولله دره (قوله المحيط بزبدة ما فى شرحى) يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة فى قوله مائة مصنف وانما صرح به اثلا يتوهم خروجهما عنها مع كثرة فوائدهما ويحتمل انهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا (قوله بزبدة ما فى شرحى) اقول فيه أمران * الاول أن المراد زبدة ما فيهما من الاحكام لا زبدة جميع ما فيهما أو أراد بالزبدة الاحكام * والثانى انه لا يرد عليه انه لم يشرح المنهاج بتمامه بل كمل على ماشرحه والده منه اما القلة ماشرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم يعتد به فاطلق انه شرحه واما تغليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر واما لان قولك شرحى على كذا يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليتامل (قوله بالتنوين بضبط المصنف) اقول يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الاضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله وينحصر جمع الجوامع يعنى المعنى المقصود منه) أقول يحتمل أن يكون فى زيادة لفظ المعنى اشارة الى ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ المخصوصة كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين فى مسمى الكتب والابواب ونحوهما والا كان الظاهر ان يقول يعنى المقصود منه باسقاط لفظ المعنى ثم ههنا ابحاث * الاول أن يقال لم جعل المقصود هو المعنى دون اللفظ وهلا جعل كليهما مقصودا ويجاب بان الفاظه ليست الا وسائل لفهم المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على انه ليس فى عبارته تنصيص وصف المقصودية بالمعنى غاية الامر انه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال لك أن تقول ما فائدة ذكر المعنى ويجاب بان النظر الى المعنى أولا وبالذات والى الالفاظ ثانيا وبالعرض اهـ * الثانى ان المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الاعم فان كان المراد الاول فلتخرج المقدمات اذ ليست من المقصود بالذات مع ان المصنف أدخلها فيه وان كان المراد الثانى فلتدخل الخطبة لانها من المقصود للتبرك بما فيها من أسمائه تعالى وحمده فى تاليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام فى ذلك والترغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار اليه فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود فى الجملة مع ان المصنف أخرجها عنه ويجاب باختيار الاول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير اليه قوله منه أى من جمع الجوامع وقد يكون الشئ مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات فى الكتاب وان لم تكن مقصودة كذلك فى العلم ولا ينافى هذا الجواب ما يأتى من قول الشارح أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصودة بالذات الصريح فى أن المقدمات غير مقصودة بالذات لان المراد هناك

(المحيط) أيضا (بزبدة) أى خلاصة (ما فى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوى وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر) جمع الجوامع يعنى المعنى المقصود منه (فى مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم

بالمقصود بالذات المقصود بالذات للعلم لا للكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله يعنى المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لايراد الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقرر من أن الخطبة مقصودة بالعرض ومثلها ما ختم به الكتاب فالوجه ما ذكرنا من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والا وردت الخطبة وما ألحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات مقصودة بالذات وسيأتى قريبا انها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقا لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلا أى مع انها مقصودة فى الجملة ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه اه وفى جوابه نظر أيضا الا انا لا نسلم ان الخطبة غير مقصودة مطلقا بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه الثالث ان لفظة من يجوز ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجا عن جمع الجوامع لان المقصود من الشئ خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن مسمى جمع الجوامع هو الالفاظ مثلا فان المعانى حينئذ خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات والكتب السبعة الالفاظ المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل فى اجزائه ولا انحصار الكلى فى جزئياته ضرورة ان الالفاظ ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول فى الدال وضبطه به أو يقدر مضاف الى المعنى أى وتنحصر عبارات المعنى المقصود فى مقدمات وسبعة كتب وان أريد بها المعانى كما هو المناسب الظاهر قوله كتعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أى فى معانى مقدمات وسبعة كتب جاز أن يكون الانحصار من القبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعانى المخصوصة المعينة فى الواقع وان يكون من قبيل الثانى ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه الصادق على كل واحد من المعانى التى فى المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعيضية بناء على أن مسمى جمع الجوامع المعانى أي وينحصر المقصود حال كونه بعضا منه أى من جمع الجوامع انحصار الكل فى الاجزاء ان أريد به جملته أو الكلى فى الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فيهما بالمقدمات والكتب المعانى أو قدر المضاف والا فمن قبيل انحصار المدلول فى الدال نظير ما تقدم واما حمل من على البيانية فينبغى امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن مسمى الكتاب المعانى يستلزم خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها فى مسماه كما هو ظاهر اللهم الا مع التكلف والحمل على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل فى الاجزاء أو الكلى فى الجزئيات أو المدلول فى الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ أو نحوها فينبغى امتناعه أيضا الا على وجه التكلف البعيد وعما تقرر يظهر انه لا يتأتى هنا ما قيل فى قول المختصر والمطول وينحصر المقصود من علم المعانى فى ثمانية أبواب كما لا يخفى على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافا لما يتوهمه من لم يتأمل فيهما وان ما أطلقه شيخ الاسلام من ان الانحصار باعتبار لا زمه من تقسيم الكل الى أجزائه انما يتأتى على بعض التقديرات كما هو ظاهر للمتأمل فيما قررناه (قوله بمعنى تقدم) لم يقيده باللازم قال شيخنا الشهاب لانه قد يتعدى كما فى زيد تقدمه عمرو اه فليتأمل (قوله أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدى الله وبفتحها على قلة كمقدمة الرحل فى لغة من قدم المتعدى أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها) أقول قد بين المولى سعد الدين انقسام المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته فى المطول ما نصه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا فى التفصى عنهما الى تكلف أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ماذكر فى هذه المقدمة والثانى ماوقع فى بعض الكتب من ان المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عين المقدمة اه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه فى اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات مما ينتفع بها فى المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله مع توقفه على بعضها بعد قوله للانتفاع بها فيه فتصلح ان تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم ثم كلام السعد صريح فى ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف والشارح لكنها تقبل الحمل على ذلك كما علم مما قررنا به قوله وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب (قوله اذ يثبتها الاصولى تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والنفى على بصيرة واقول وأيضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجها من الوجوه لا باعتبار خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف الحكم أى مميزه مطلقا وان فرض أن الواقع حد لانه انما ذكر لتضمنه المميز فى الجملة ولزيادة الفائدة لا لاعتبار خصوصه (قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات) اقول فيه بحثان * الاول انه قد يستشكل كون الكتب السبعة فى المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ما ليس منه وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أولا يمنع آن ما ختم به من أوصاف الكتاب من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتاب فى كذا مثلا اما ان كذا هو المقصود بالذات واما انه فى كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتماله على شئ آخر * والثانى ما اشتهر من اشكال الظرفية فى امثال ذلك اذ ليست الكتب التى هى ألفاظ مخصوصة على المختار مظروفة فى المقصود المذكور الذى هو معان مخصوصة بل العكس اقرب ولذا اشتهر أن الالفاظ قوالب المعانى وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقية للمعانى بل غاية الامر اتحادوال عليها والجواب من وجوه * الاول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمرا فى النفس بجامع الارتباط بين الشيئين فى كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة فى * والثانى حمل ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التى بين الدال والمدلول بالحالة التى بين الظرف والمظروف ثم استعمل فى المشبه لفظة فى فجرت الاستعارة أولا فى الحال وتبعيتها فى لفظة فى والثالث حمله على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه اذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى كما سيأتى (وسبعة كتب) فى المقصود بالذات

أحدهما

احدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به * والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أى وسبعة كتب كأنها فى المقصود بالذات لشدة ارتباطها به * والخامس حمله على حذف المضاف والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقصود بالذات ولما كان بيانه ممكنا بغير هذه الالفاظ كان البيان محيطا بها فجعل الشمولى العمومى كالشمول الظرفى ثم ان أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله اللفظ المخصوص ع ومسامحة وان جعل البيان بمعنى ما يبين به فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وتفسر بالقضايا اذ هى محل للبحث الذى هو اثبات المحمول للموضوع فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على اثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الادلة (قوله فى التعادل والتراجيح) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو وصف للادلة وفى المعطوف بما هو فعل المرجح ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لان التعادل وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف بكثرة أسبابه اه ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس والشارح انما عبر بعبارة المصنف الآتية فالسؤال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وما ضم اليه) أى الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولان اتحاد مرجع الضمائر أولى اه (قوله المفتتح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اه (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المضموم عما يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم معللا بالافتتاح المذكور كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وما ضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتتح الشئ منه فتكون المسئلة المذكورة من علم الكلام تغليب اذ هى من مسائل الفقه قطعا اه (واقول) ما ذكره من أن مفتتح الشئ منه كليا ممنوع فقد صرح النووى فى ذكرهم افتتاح خطبة العيد بالتكبيرات ان التكبير ليس منها وان الشئ قد يفتتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) اقول يحتمل أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الالفاظ أو المعانى على أن فى للسببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما محذوف وفى المقدمات صلته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن أى كائن الآن واما بمعنى المتكلم به خبره فى المقدمات فان حملت المقدمات على المعانى ففى الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات وان حملت على الالفاظ كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا اشارة الى الكلام اما بمعنى التكلم فالكلام المذكور بمعنى التكلم وفى المقدمات صلته أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم فى شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما بمعنى المتكلم به فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس فى التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع فى الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد وأحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم اليه من علم الكلام المفتتح بمسئلة التقليد فى أصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام فى المقدمات)

المذكور كذلك وفي المقدمة تحال منه أو صلة له لان فيه معنى الفعل فيجوز تعلق الظرف به والتقدير هذا المتكلم به الآن هو المتكلم به في شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ماتقدم هذا ان حملت المقدمات على المعاني فان حملت على الالفاظ فالمناسب في قوله في المقدمات هو الحالية دون الصلة وفي الظرفية أيضا ماتقدم فليتامل فان بعض هذه الوجوه لايخلو عن تكلف (قوله افتتحها بتعريف اصول الفقه) أقول فيه ابحاث * أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال افتتحه واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتتح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في المقدمات اه (وأقول) التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتانيث الضمير للاشارة الى بعضية التعريف منها وانه ليس هناك الا المقدمات التي منها التعريف لاشئ آخر مفتتح بالتعريف كما يتوهم من تذكير الضمير فما صنعه الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان قلت) قدتقدم ان المفتتح به الشئ قد لايكون منه فتانيث الضمير لايدل على بعضية التعريف (قلت) الظاهر والمتبادر من المفتتح به الشئ انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر والمتبادر * ثانيها أن المقدمات عبارة عن الالفاظ على ماصرح به كلام السعد السابق في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ماتقدم وعلى ماهو المناسب لكونها جزأ من الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ على ماهو المختار فيه وحينئذ فالمناسب لذلك كون المفتتح به الذي هو بعض منها لفظا أيضا وقد تقدم أن التعريف من ابعاضها فان أريد به اللفظ فواضح أو المعنى كان على حذف المضاف أي افتتحها بلفظ تعريف أصول الفقه فان جعلت المقدمات عبارة عن المعاني كالكتاب على ماهو أحد الاحتمالات فيه فلا اشكال * ثالثها انه ينبغي أن يكون المراد افتتحها بتعريف أصول الفقه مع معرفه بفتح الراء وهو أصول الفقه بدليل انه لم يعهد ذكر التعريف وحده لعدم افادته حينئذ وبدليل انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى مايقال لابد من حمل الافتتاح على العرفي لانه لم يفتتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعرف أي بفتح الراء الذي هو أصول الفقه وذلك لانه اذا كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليتصوره طالبه) (أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لاينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن اصول الفقه الذي هو المعرف وان كانت داخلة في الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي هي أصول الفقه به ويمكن ان يجاب بان طالب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع لطلب ما يتقع فيه أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما ينفع فيه وبان افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه (قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثيرة اشارة الى دفع مايقال لاحاجة في طلب مسائله الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بان تعدله واحدة واحدة وتميزه بنوع تمييز كأن يقال له مسائل الفن هي مسئلة كذا ومسئلة كذا وهكذا الى آخرها فاشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتحوج الى التصور

افتتحها بتعريف أصول الفقه ليتصوره طالبه بجامع يضبط مسائله الكثيرة

بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافى الامكان بل ولا يقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة فى نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولا مشقة فى بعضها أوكلها الا أن يجاب بان المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جدا لاسيما مع تكثر المسائل من كل فن على ممر الدهور بحيث لا تقف على حد * بقى ههنا بحث آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة فى تطلبه كما لا يخفى الا أن يجاب بان ذلك فى معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليتامل (قوله ليكون على بصيرة فى تطلبها) أقول لقائل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهى لا تتوقف على التعريف بل تحقق بغيره أيضا كما يعلم مما سأحكيه عن السعد أو كمال البصيرة فهى لا يكفى فيها مجرد التعريف كما يعلم مما أذكر أيضا قال السيد فى حواشى شرح الشمسية واعلم ان الواجب على الشارع فى كل علم أن يتصوره بوجه والا لامتنع الشروع فيه بدونه وأما تصوره برسمه فانما يجب ليكون فى شروعه على بصيرة وان يعتقد أن لذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه سواء كان ذلك الاعتقاد جازما أو لا مطابقا للواقع أو لا واما الاعتقاد لما هو فائدته وغرضه فى الواقع فانما يجب لئلا يكون سعيه مما يعد عبثا على ما مر وليزداد سعيه فى تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة له وأما معرفته بان موضوع العلم أى شئ هو فليست بواجبة للشروع بل هى لزيادة البصيرة فى الشروع الى ان قال فقد تحققت بما تقرر أن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها تصور العلم بوجه ما أو برسمه وثانيها التصديق بفائدته وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه والاولى أن تجعل مباحث الالفاظ أيضا من المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة أحوال الالفاظ وقد يجعل من المقدمة أيضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسائله اجمالا فهذه تسعة أمور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة فى طلبه وواحد منها متعلق بطريق استفادته اعنى مباحث الالفاظ اه ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبانا لا نسلم أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضى توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه حصولها به اما التوقف فلا (قوله اذ لو تطلبها قبل ضبطها) أى قبل ضبطه اياها بان يتصور ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضى تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) فيه امور * الاول قال الكورانى اعلم أن حقيقة كل علم مسائله ثم قال قد تقرر فى غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشئ والثانى ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملاحظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلا بالفعل كالنحوى مثلا فانه بعد ادراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك المسائل النحوية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها احدثت له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علما اجماليا والذى ينشأ منها علما تفصيليا وتارة يطلق على الاصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم فى القواعد فان

ليكون على بصيرة فى تطلبها اذ لو تطلبها قبل ضبطها لم يامن فوات ما يرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

لفظ أصول الفقه وضع بازاء العلم الباحث عن احوال الادلة السمعية التي هي موضوع علم
الاصول أو هي مع الاحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ الى اضافة العلم اليه
الا بيانا وتوضيحا فلما قال دلائل الفقه اجمالا أي من حيث العلم بها اذ لا يقول ذو مسكة أن
الدلائل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقرر
هذا فنقول من زاد في التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوي أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب
فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها
على المسائل الفقهية الى أن قال فتلك الدلائل الكلية أبدا اما أن تجعل كبرى الشكل الاول
أو مقدما في القياس الاستثنائي ثم قال ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن
الحاجب لان العلم يستعمل في الكليات والدلائل المذكورة كلية على ما حققناه بخلاف المعرفة
فانها تستعمل في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض
الشراح هنا كلاما يقضي منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاولى لقربه
من معناه اللغوي اذ الاصول لغة الادلة وفساده من وجوه * الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم
بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا * الثاني أن قوله اذ الاصول لغة الادلة غلط فاحش لان
الاصول جمع اصل والاصل ما يبنى عليه غيره كالجدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل
للمدلول اذ الابتناء اعم من الحسي والعقلي فالدليل من جملة ما صدقات الاصل لا انه وضع له لغة
اذ الالفاظ انما توضع للموضوعات كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق لا لزيد وعمرو وبكر
وان صدق عليها * الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقرب اذ الاصول اذا كانت لغة الادلة
ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالقرب بماذا يعتبر اذ الشئ لا يقرب من نفسه ومفاسد قلة
التأمل اكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز ابقاؤه على
معناه اللغوي اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح
اذ المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اهـ كلام الكوراني
(واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلي فانه الذي اراد
بقوله وقال بعض الشراح ولعمر الله انه لا منشأ الاعتراضه هذا الا قلة تدبره وفساد تامله وانه
الحقيق بما تهور به من قوله ومفاسد قلة التامل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم
لا يطلق على الدلائل الاجمالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الاول وتضعيف
الثاني وجوابه انه ان اراد أن اطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه
اطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها
هو نفس معرفتها فهو ممنوع وكلام الائمة صريح في رده وان العلم يطلق على القواعد نفسها وان
كان ذلك الاطلاق مشروطا بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الائمة كحواشي المطول
للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحواشي المختصر لشيخ الاسلام حفيد السعد في
الكلام على ما ذكر تراه صريحا فيما قلناه ولولا مزيد الاطالة لنقلناه وبيناه وعبارة شيخنا
الشريف في شرح الفوائد لفظ العلم بل سائر اسماء العلوم كالنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معان
على المشهور المسائل وادراكاتها أي التصديقات المتعلقة بها وملكة استحضارها أي قوة

حاصلة

حاصلة من تكرر ادراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب كذا قرروه والحق أن
كونه من التكرر غالبي واللازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم فى تعريف
الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب وقيل انه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا
أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعنى السيد قال اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى هو حده
الاسمى وحده الحقيقى تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقى ومسماه الحقيقى
أى وهو المفهوم الاجمالى المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى
حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم
يصدق عليها اه المقصود نقله من كلامه وهو نص قاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه
ماذكر وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لابد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما
زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يات على ذلك بحجة فضلا عن
برهان وقد صرح شيخ الاسلام حفيد السعد فى حواشى المختصر بان الظاهر اطلاقه على
القواعد لانه أشيع فى العلوم المدونة واما اعتراضه على المحقق المحلى فى ترجيحه القول الاول
بانه اقرب الى المعنى اللغوى اذ الاصول لغة الادلة فامانسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب
اليه انه قال ان ماذكره المصنف اولا واختاره هو الاولى اقرب من معناه اللغوى اذ الاصول لغة
الادلة فهى نسبة باطلة مع ما فيها من التحريف فان العجب المحقق لم يدع أن ماذكره اولا واختاره
هو الاولى وانما حكى ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه أقرب الخ وقد
صرح المصنف فى منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد
حكايته وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكاية عن المصنف مع
صراحته فى الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب وأما
دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبئة عن فساد نظره والوجوه التى احتج بها وجوه قبيحة لامنشأ
لها الا الوهم أما الاول فلأن ماذكره من أن تعلق العلم بالدلائل لابد منه حتى تصير علما مدونا
ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا باعتبار تعلق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم
بها فهو ممنوع بل هى فى أنفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم
بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل وان أراد انها بنفسها تصير علما لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه
بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق
بين الامرين فانه قد يشتبه على من لا يحسن التأمل واما الثانى فلان دعواه الغلط الفاحش من
تهوره القبيح وغلطه الفاحش وذلك لوجوه * الاول ان المصنف ثقة فى النقل وقد نقل عن اللغة
ان الاصول الادلة ومجرد اثبات ان الاصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ لا ينفى ماذكره لجواز ان
يكون له فى اللغة معنى آخر وهو ماذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على ان عدم نقل غيره لذلك
غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط الفاحش الى مجرد ما اشتهر من ان الاصل فى اللغة
ما يبتنى عليه الشئ من الخطا الفاحش * والثانى انه يجوز ان يريد بكون الاصول لغة الادلة ان
ما صدقاتها الادلة غاية الامر أن فى العبارة نوع مسامحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع
حينئذ الى المناقشة فى العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتيد مثلها مع اشتهار ان المناقشة

في العبارة ليست من داب المحصلين فكيف يصح لذى عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاحش والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول في قوله اذ الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه لا مطلقا فتكون أل في الاصول للعهد ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة بمعنى ان حقيقتها وذاتها المفهوم منها هي الادلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى لمستنده الا أدلته ولهذا قال في التلويح فههنا يحمل أى الدليل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء عقلى فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومنشئه الا دليله انتهى فمعنى قولنا اذ الاصول لغة الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ التهور على الائمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور نعم لقائل ان يقول ما يستند اليه الفقه لا ينحصر في الادلة بل معرفتها أيضا مما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم في حواشيه على حواشي العضد للسيد ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل واما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبتنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما الثالث فلان قوله فلا معنى للقرب لا منشأ له الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التى هى المعنى اللغوى أعم من أدلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لشمولها غيرها كادلة الفقه التفصيلية وتوهمه انهما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حينئذ لان الشئ لا يقرب من نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوى أعم من الادلة الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى وحينئذ فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية أقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان الادلة الاجمالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشئ أقرب اليه من معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا غبار عليه ولكن مفاسد قلة التأمل ولا سيما اذا انضم اليها مزيد الانحراف والمصدورية مما يضيق عنها نطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب لا يصح لانه وان كان الاصول لغة الادلة الا ان أدلة الفقه من افراد الادلة فهى من جملة الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحينئذ فلا أقربية لانها تقتضى الخروج عن الموضوع له وليس كذلك (قلت) لا خفاء في انه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاصطلاحى ليست من الموضوع له حتى لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض المواضع الآتية فهى باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سيتبين قريبا وحينئذ لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حينئذ فان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجمالية هى القضايا الكلية التى يستدل بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان المسائل الباحثة عن أحوال الادلة أقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فانه

لا واسطة

لاواسطة ومايكون متعلقا بلا واسطة أقرب ممايكون متعلقا بها فليتأمل (فان قلت) التعبير
بأقرب يقتضى ثبوت أصل القرب للمعرفة فاى قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها
بالكلية بسبب تعلقها بها كان لها قرب منها قطعا بخلاف ماليس متعلقا بها من الامور المناسبة
لها وغيرها والامر الثانى ان الكمال بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على
المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف فى منع الموانع ان التعريف
الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقد اذ كل منهما صواب انتهى ويجاب بان
المصنف أراد بالصواب الاولى لا منع الثانى بدليل تعبيره بانه أقرب الدال على قرب الآخر وقد
بيناه فيما سبق وبدليل استناده فى منع الموانع الى قول والده فى شرح المنهاج مانصه والاولى
جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوى انتهى اذ تعبيره بالاولى
يدل على صحة الآخر أيضا وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى فى عبارات الائمة كالسعد
كما نبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان مايطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم
لاينحصر فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس
ويجاب بانه يحتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع
فعالة على فعائل مقيس والامر الرابع ماخطر ببالى وهو ان فن أصول الفقه اما المسائل كما هو
المراد من التعريف الاول وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وستأتى الاشارة اليه واما
التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثانى وان لم تتضح فيه عبارتهما أيضا والمسائل
يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه فى الكلية كل فرد من افراد
الموضوع لامفهوم الموضوع وانما هو آلة لملاحظتها كما تقرر فى محله وسيأتى فى مبحث العام
كلام فيه وحينئذ يمتنع ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث
هو والا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان
لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقرر ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى
الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية
أو التصديق بتلك المسائل مثلا قولنا الامر للوجوب مسئلة من مسائل أصول الفقه والمحكوم
عليه فيه أقيموا الصلاة آتوا الزكاة الى غير ذلك لامفهوم الامر لكنه جعل آلة لملاحظة تلك
الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها الا ان المراد به قطعا
ليس تلك الدلائل أنفسها فى الاول ولا معرفتها فى الثانى ضرورة ان الدلائل أنفسها موضوع
العلم ومعرفة الدلائل أنفسها هى تصورها وكل منهما لايمكن ان يكون نفس العلم بل المراد
فى الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفى الثانى التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه
يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه فى الكلية افراد الموضوع لامفهوم الموضوع من حيث
هو بل مفهومه آلة لملاحظتها وكيف يصح قول الشارح الآتى فى الموضوع لبيان مايتوقف
عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعا لبيان مايتوقف عليه
من الادلة التفصيلية أى للمسائل الباحثة عن أحوال مايتوقف عليه من الادلة التفصيلية
أو لمعرفة تلك المسائل أى التصديق بها اللهم الا ان يجاب بمنع اشتراط كلية المسائل كما هو

صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ماليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ
الا ان يؤول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بان يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون
البحث عن الادلة على وجه كلى بان لا يقع التفصيل عنوانا فى شئ من المسائل نحو أقيموا
للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فقول الشارح فليست أصول الفقه معناه
ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوانا للبحث عنها الا مطلقا أصول
الفقه والاوضح ان يقال ان فى التفصيلية جهتى اجمال وتفصيل والبحث عنها فى هذا الفن
باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقيموا الصلاة فيه جهة اجمال وهو كونه أمرا مثلا وجهة
تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها فالبحث عنه فى هذا الفن
باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما يوافق ذلك فقال ليس
بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار اذ هما شئ واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له
جهة اجمال هى كونه أمرا وجهة تفصيل هى كون متعلقه خاصا وهو اقامة الصلاة فالاصولى
يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقيه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا اللقب المشعر
بمدحه) أقول هذا ظاهر فى انه علم لا اسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما سيتلى عليك
قال فى منع الموانع وههنا بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعة للعلوم كالفقه والاصول
والنحو والطب هل هى مما صار علما بالغلبة أوهى من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان
قال والثانى أقوى لان العلم بالغلبة يتقيد أى غالبا بما اذا كان معرفا بال كالعقبة أو بالاضافة
كابن عمر ونحن نجد فى العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقها ونحوا وطبا فهم منه معانيها
الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربع قال
ثم اذا ثبت انها منقولة فهى اسماء أجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الالف
واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثانى انه قد ثبت ذلك فى دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها
هذا كلامه فى منع الموانع وفى كلا الوجهين المذكورين لنفى العلمية نظر لا يخفى نعم بما أورده من
الامثلة وتعميمه البحث يعلم ما فى اقتصار الكمال على نقله اختيار والده فى لفظ أصول الفقه
ورده عليه الوجه الاول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم انما العلم
المركب الاضافى ولا تدخله اللام وقال السيد هو يعنى لفظ اصول الفقه من اعلام الاجناس
لان علم أصول الفقه كلى يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان
اتحد معلوماهما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد
فى اللغة لا اسم جنس له اه يعنى ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغى ان
ينقل الى المعنى العلمى ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد فى أسماء العلوم والكتب
والوجه المطرد أن كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حدا لا يمكن تعدده الا
بتعدد محاله فقد قوى شبهه بالشخص الحقيقى حتى قالوا انه لا يجد كهو فالحقه أهل العرف به
وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما واعترض قوله على ما عهد فى اللغة بان الصواب فى العرف
اذ النقل فى اللغة غير معهود الا ان يراد فى نقل اللغة ورد بما فى التلويح ان الكتاب فى اللغة اسم
للمكتوب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدائع حيث

قال

المسمى بهذا اللقب المشعر
بمدحه بابتناء الفقه عليه
اذ الاصل ما يبنى عليه غيره
(دلائل الفقه الاجمالية)
أى غير المعينة

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح الفوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي كما مر فيندفع ما قيل انها جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التي تميز اجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي فيشبه التعريف فتدبر اه يعني يمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن ان يسمى بيانها حدا أو رسما لمشابهة الحد والرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كمطلق الامر الخ) أقول هو على حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بانه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته ههنا قول المصنف السابق الآتي من في الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تسامحا قامت عليه قرينة ومثله مما لا غبار عليه وذلك لان الدلائل الاجمالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تعد من معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فلم يعد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سيأتي فقول المصنف دلائل الفقه الاجمالية أما ان يكون أراد به نفس المسائل التي هي القواعد الكلية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أي كمسائل الدلائل الاجمالية أي المسائل الباحثة عن أحوالها وبهذا يندفع ما أورده الكمال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية فان كلا منهما بنى ايراده على الحمل على ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للمراد وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه فعند الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقي وعند بعضهم هو الادلة الشرعية والاحكام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك أي كالمرجحات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحيثية وعن المولى التفتازاني انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كمطلق الامر والنهي وفعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك مما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها

الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين أراد التوضيح والتفصيل اهـ (فان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الادلة والاحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون محمولا (قلت) لعل القيد صحة الاثبات والثبوت والمحمول نفسها على قياس ما قيل في موضوع المنطق بناء على انه المعلومات التصورية والتصديقات اذا تقرر ذلك فالدلائل الاجمالية في عبارة المصنف ان أريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض فيه وان أريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعين الاحتمال الاول فليتأمل (قوله فليست أصول الفقه) أقول يرد عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه لان المنفي كونها بعضا منه لا كونها حملية وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه عبر بذلك على سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هي الادلة الاجمالية فقط وراءه احتمالان يحتاج الى نفيهما أحدهما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجمالية والتفصيلية ولما اراد نفي الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره لصلاحيته لنفيهما جميعا على معنى فليست أصولا للفقه أي لا كلا ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال الاول ولا يخفى انه تكلف ويمكن ان يقال انما عبر بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار التفصيلية يختص به لعدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجمالية لان اثبات الاحوال التفصيلية يتضمن اثباتها للاجمالية كما ان اثباتها للاجمالية يتضمن اثباتها للتفصيلية فلا حاجة الى اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائرا بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجمالية نفي كون التفصيلية هي الاصول لا نفي كونها من الاصول فليتأمل (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التمريض كالتصويب الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الاول وكثيرا ما يراد مثل ذلك من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق تارة بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما صواب الا ان الاول أولى وبذلك يندفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك (قوله والاصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها) اعترضه الكوراني فقال هذا كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فبالضرورة من كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كما ان الفقه لما كان علما باحثا عن أفعال المكلفين من من حيث الصحة والفساد فمن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحيثية فهو فقيه بلا ريب وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصولي من جمع القواعد ودونها الا من عرفها بعد التدوين لكنه بعيد جدا اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا عدم الخبرة بهذا الكتاب ومقاصده وعدم احسان التأمل ولعمر الله ان مثله مما لا يليق صدوره من بعض حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرد على من صنفه وشرحه وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجمالية فقط وأخرج عنه طرق

فليست أصول الفقه وإنما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل (وقيل) أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بأنه أقرب الى المدلول لغة اذ الاصول لغة الادلة كما في تعريف جمعهم الفقه بالعلم بالاحكام لا نفسها اذ الفقه لغة الفهم (والاصولي) أي والمرء المنسوب الى الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاصولى هو العارف بالادلة الاجمالية
فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب الى انه
العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى فبالضرورة كان مضطرا الى بيانه اذ لو سكت
عنه لم يفهم الا انه العارف بالادلة الاجمالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الامر
الواضح بادنى نظر فى الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى
ويحتج عليه بما ذكره فما أكثر مفاسد عدم التدبر نعم بقى ان لقائل ان يقول كيف صح للمصنف
ان يعتبر فى مفهوم الاصولى وهو المنسوب الى الاصول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر
لا دخل له فى اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بانه لما توقف عنده معرفة الاصول على معرفته
وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبره فى النسبة اليه وان لم يكن
منه (قوله أى المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثانى للاصول
اذ التلبس هو الاتصاف فيصح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان التلبس بالشئ صادق
بالخوض فيه والبحث فى مسائله اه‍ (وأقول) يوضحه ان الادلة التى هى الاصول هى نفس
المسائل والعلم بها تلبس بها لان الملابسة المخالطة وهى أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالمتلبس
أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصولى بما ذكر جار
على كل من تفسيرى الاصول وان التلبس به عبارة فى الواقع عن الاتصاف بمعرفته ومن هنا
يظهر انه انما لم يفسر الشارح الاصولى بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها
بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار فليتأمل
(قوله يعنى المرجحات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المرجحات فى الحقيقة ليست
طريقا لاستفادة الاجمالية فان المرجحات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق
استفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بيعنى لخفاء هذا المعنى من اللفظ وقال أيضا فى قوله الآتى
يعنى صفات المجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا
للمستفيد ولا موصلة اليه عبر بيعنى لخفاء المراد من اللفظ اه‍ وهذا مبنى على ان الشارح
اصطلح على التعبير بيعنى فى تفسير المعنى الخفى من اللفظ وباى فى تفسير المعنى الواضح منه
وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهموه من استقراء صنيعه ولا شك فى ظهوره
فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازانى ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه
كثيرا ما يعبر بيعنى فى تفسير المعنى الواضح وبأى فى تفسير المعنى الخفى كما هو ظاهر لمن له تتبع
لكلامه والمام به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق استفادة الاجمالية النقل مثلا فيه
نظر (قوله وبطرق مستفيدها) أقول فيه أمران * الاول ان الاضافة فى قولنا طريق كذا اما
الى المفعول فالمراد بالطريق الموصل اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى
المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقا للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة
الى المستفيد أى من حيث استفادته أى الموصلة الى استفادته والمصححة لها والحاصل الامور
التى باتصافه بها يصح ان يستفيد فهى موصلة الى استفادته ومصححة لها ويصح ان تكون طريقا
له بالمعنى الثانى لانه يصل بها أو فيها الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثانى

أى المتلبس به (العارف بها) أى بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعنى المرجحات المذكور معظمها فى الكتاب السادس (و) بطرق (مستفيدها) يعنى صفات المجتهد المذكورة فى الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اهـ
والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد
وبالمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم * والامر الثانى ان الكمال قال ما نصه قول
المصنف ومستفيدها عطف على طرق أى وبمستفيدها وقول الشارح وبطرق مستفيدها
تكلف أوقعه فيه ترك اعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بما زعمه من التكلف فى تقدير
الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث
يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع فى صحته وشيوعه ووقوعه فى أفصح
الفصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق
الطرق على صفات المجتهد وانه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع منعا ظاهرا اذ لا معنى لطرق
الشئ الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضى انها طرق له وهو
صحيح باعتبار وصف الاستفادة أى طرق لصحة استفادته وتأهله وان صفات المجتهد أى قيامها
به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهله لها فهى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح
بهذه الحيثية اضافة الطرق الى المشتق أى لصحة استفادته وتأهله لها كما أشار الى ذلك
الشارح بقوله وبصفات المجتهد أى قيامها بالمرء الخ فظهر انه لا اشكال فى صحة جعل تلك
الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أى لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف
فى هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وانصاف
وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير حينئذ العارف بمستفيدها
وهذه العبارة تحتمل أمورا فانها تحتمل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق
بذلك ومعرفته من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك
وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفته من حيث الصفات التى يتوقف تأهله
للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد
الاولين فلا بد من غاية التكلف فى حملها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبه
للشارح التكلف فى تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص
عما لزمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه الى ما اختاره
فليتامل (قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه) أى ما يدل عليه (ان قلت) لم لم
يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات حتى احتاج الى قوله أى بمعرفتها ولم
احتاج الى قوله أى ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشئ الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول
فجوابه انه وافق أولا ظاهر المتن فانه أضاف الطرق التى هى المرجحات الى الاستفادة فاقتضى
ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر غير صحيح
لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة ما لم
تتوسط معرفتها والا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لتحققها فى نفسها مع الجهل بها مع انه ليس
كذلك قطعا فسر المراد بقوله أى بمعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء وبمعرفة المرجحات كفى وعلم
ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما فعله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة

وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى ما يدل عليه

الى

الى مخالفة المتن فابتدأ بموافقة ظاهره ثم بين مراده وأيضا لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذى قررناه يظهر ان قول بعض مشايخنا ولم يقل بمعرفتها الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده انه لا يعد مخالفا له وايضا فلو اقتصر على قوله وبمعرفتها لكان فى المرجع ايهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمله اه غير حاسم اذ لو عبر بقوله وبمعرفة المرجحات حصلت الاشارة المذكورة واندفع الايهام المذكور وجميع ما تقرر سؤالا وجوابا فى قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها يجرى نظيره فى قوله وبصفات المجتهد أى بقيامها بالمراد الخ وانما لم يقل أى بقيامها بالمجتهد لئلا يلزم التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهد بمن قامت به صفات المجتهد والفرق بين المقامين حيث اعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها لا معرفتها واضح وأما الثانى فجوابه ان احتمال الاضافة فى قوله دلائل الفقه لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أحوج الى ذلك التفسير دفعا للايهام (قوله من جملة دلائله التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من فى قوله من جملة دلائله تبعيضية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجوح منها تغليب أو لانه دليل لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان الدليل المستفاد بالمرجحات هو أرجح الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات تفيد أى الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الارجح المقدم على غيره الذى يجب العمل به دون غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلى بل المدلول الذى هو الحكم بل يجوز ان يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلى من حيث انه دليل بان يصح الاستدلال به والاخذ منه وان المرجوح ليس دليلا الا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الراجحية والمرجوحية هنا قد تكون على الاطلاق كما فى النسخ فان الناسخ راجح على الاطلاق والمنسوخ مرجوح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما فى العموم والخصوص فان الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد هذا ولقائل ان يقول لفظ جملة من قوله من جملة دلائله التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا ان يقال فهم التبعيض مع زيادة أقرب فليتأمل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا الشهاب بالنصب أى نصب يستفيد عطفا على استفادتها أى أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد الاحكام منها ولا يصح رفعه عطفا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متفرعا على كونه أهلا لاستفادة الادلة وكذا يمتنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطفا واستئنافا اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعتبرة فى العطف صحة الترتب أو أعم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضا مطلقا فليتأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء يكون مستفيد الدلائل الدلائل أى اهلا لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الاحكام منها ولتوقف

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها في تعريفي الاصول

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما علت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذي بني عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريفي الاصول وأنت خبير بما تقدم بأنها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك تسرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للاحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها الامر لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر

اقول

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه) قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اه (وأقول) لقائل أن يمنع التجوز بل استفادة الاحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسين لا يجب أن تكون للطلب وقال شيخنا العلامة جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سبق من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل ويجاب بان المعنى ولتوقف التهيؤ لاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاولى تقدير التهيئة ليقع قوله التي صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة استفادة الاحكام أي تهيئته لاستفادة الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكروها في تعريفي الاصول) قال شيخنا العلامة فيقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لا ان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه اه (وأقول) مبنى هذا النظر كما صرحت به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحريره ذلك وبه يندفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الادلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الادلة بلفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أولنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن حمله على ارادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية في ضمن الاجمالية فليتأمل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول فيه مناقشة لانه ان أراد بالاصول في قوله ذكروها في تعريفي الاصول اللفظ أي لفظ الاصول ففيه أن المعرف ليس لفظ الاصول بل معناه وان أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه ويمكن أن يجاب باختيار الثاني لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه وليس كذلك بل المراد به الجعل والتدوين واللام في لبيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعنى المجعول والمدون لاجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتأمل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر اشارة الى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذي بني عليه ما لم يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح أن يبني على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المبني عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع في المبني عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم الا أن يكون ما صنعه مبنيا على التنزل معه فليتأمل (قوله وبالجملة فظاهر) قال شيخنا الشهاب الفاء تدل على شرط مقدر أي ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل في نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال أي يقال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج الى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا بصوابية مماثله (أقول) أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) قال شيخنا الشهاب فيه نظر اذ الطرق معناها عنده المرجحات وصفات المجتهد ولا شئ منها من أصول الفقه بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك ان فسرت الطرق بالقواعد المذكورة اهـ (وأقول) قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان الماصدق) أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم لان مفهوميهما مختلف (أقول) فيه أمران * الاول أن الظاهر ان لفظة الماصدق اصطلاحية للعلماء وانها في هذه العبارة اسم لدخول أل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعمالوا منها الفعل في نحو قولهم ما صدق عليه كذا يصدق عليه كذا أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا * والثاني ان شيخنا الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر لانه غير دافع لما قدمه عن المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد يعني بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير راجعا اليه واما للمجتهد فينتقل النظير أي في قول المصنف كذكرهم الخ اليه * ثم اعلم ان بيان مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصوير الشئ بذكر أجزائه الذاتية أو مرادفاته التي تصورها تصوره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصوره لان حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشئ الى حقيقي وهو ما أنبأ عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمي وهو ما أنبأ عن الشئ بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد ولفظي وهو ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر ولا خفاء في أن كلا من التعريفين الاولين مفهومه مخالف لمفهوم المعرف اما الاول فلقولهم الحد والمحدود غير مترادفين أي متحدي المفهوم لان الحد يدل على المفردات تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا وأما الثاني فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرف بالعلم أي الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دليلها الشرعي التفصيلي والاجتهاد المعرف ببذل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي متلازمان لا سيما ان اريد بهما التهيؤ لذلك كما سيجئ فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الضاحك سواء فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصد به بيان المفهوم وأن اختلاف المفهوم لا يضر وقد سرى بما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو وهم لان المباين هنا ما لا يصح حمله به وهو كقولنا الانسان هو الكتابة اهـ (وأقول) حاصله أمران الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شئ من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة الى تعريف الاصولي للعلم به من ذلك واما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس بالعكس لا بيان المفهوم

الضمير عائدا اليه واما المجتهد فينقل التنظير فى قول المصنف كذكرهم الخ اليه والثانى أن
مفهوم المعرف والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقيا أو رسميا فلا يصح الاستدلال
باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد
تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا التلازم مفهوميهما ويجاب عن الاول
بان التعريف للمجتهد ونقل التنظير اليه لا يفيد شيئا لان المذكور حينئذ فى تعريفه مفهوم
الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور فى ذلك التعريف بل هو
بذل الوسع الى آخر ما سياتى هنالك قلنا الاجتهاد اصطلاحا له معنيان أحدهما المذكور فى
ذلك التعريف كما ستحققه هنالك وعن الثانى بوجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره
منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى مبالغة وحينئذ يكون قوله لان مفهوميهما
مختلف من قبيل السند الغير المساوى وابطال مثله لا يفيد كما تقرر فى موضعه والثانى أن يكون
قد بنى ما قاله على الظاهر المتبادر فى امثال ذلك غاية الامر انه حذف بعض المقدمات لظهوره
ومثله كثير فى كلامهم كما لا يخفى على من له المام به وذلك لان الظاهر المتبادر فى مقام بيان
الاصطلاحات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتدا بها فى الاقتصار على بيانها
ومما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعاريف الواقعة فى الاصطلاحات انما تحملها على أنها البيان
حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلو أرادوا فى قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه
لم يكن المناسب الا بيان حقيقته الذاتية اذ لم يتعرضوا لبيانها فى محل آخر لكنه لا يصح ارادة
ذلك لاختلاف مفهوميهما أى بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان
التفاوت بالاجمال والتفصيل فى حكم العدم حتى قيل بان الحد والمحدود مترادفان ولا أثر
لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقى لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحينئذ
فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله لان مفهوميهما مختلف أى والمطلوب
فى مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل
فترك التصريح بذلك لظهوره انه المراد وبالجملة فهذا معنى صحيح مليح يحتمله كلام الشارح بل
لا شبهة عندى فى أنه مراده فان زعم المعترض عدم احتمال كلامه له فبطلان ذلك الزعم مما
لا يخفى أو أنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يفيد لرجوع اعتراضه حينئذ الى المناقشة
فى العبارة وليست من دأب المحصلين أو ان حمل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغيره من
ارادة التعريف الرسمى فهو مما لا يفيد أيضا اذ يكفى فى مطلوب الشارح ظهور كلامهم فى ذلك
المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك فى امثال هذا المطلوب فليتدبر (قوله وان كان
هو الاصل فى التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصد به بيان الماصدق
وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا ان وافق الاصطلاح فى باب التعريف يلزم
عليه أن لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق دافعا لكلام المصنف لانه حيث كان تعريفا
وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لانا نقول اما
الاول أعنى كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أو لا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون
اطلاق التعريف عليه الذى هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته وأما الثانى وهو لزوم

وان كان هو الاصل فى التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة الى ذكره للعلم به من تعريفى الفقه والاجتهاد فما تقدم من أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام اى الخ لذلك على أن بعضهم قاله تصريحا بما علم التزاما

ماذكرفهو وهم قطعا لانه اذا أريد بيان المقاصد فلم تكن الشروط مقصودة فى بيان الفقيه أصلا كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما نبهت عليه لانه توهم (قوله والفقه الخ) أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعريفه الفقه لان الفقه ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى أصول الفقه مركبا اضافيا لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا التعريف طرفيه الاصول والفقه ثم عرفوه لقبا بقولهم هو العلم الخ أو هو أدلة الفقه الخ فلهم داع الى تعريفه والمصنف انما عرفه باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذى هو الجزء الاول اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان الاصول وتشوقها الى ذلك تشوقا تاما وكفى بهذا داعيا فى مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه أى هذا اللفظ لما كان لقبا يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والافلا مدح بذلك الابتناء ومن أقوى الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عقب تعريف الاصول ولا يخفى أن هذا من أقوى الدواعى اليه ولا ينافى فى ذلك كون المضاف اليه هنا بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلا منهما ينبنى على الدليل وان كان المراد بالمضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) قال شيخنا الشهاب المراد بها هنا ما أفصح به التفتازانى عند قول التلخيص الكلام اما خبر او انشاء من قوله لانه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشيئين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا أو سلبا أو غيرهما كما فى الانشائيات وعند قوله قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اه وقوله أو لا سواء كان ايجابا أو سلبا مراده به ثبوتا أو انتفاء وقوله ثانيا وقوع النسبة مراده بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقييد بالتامة احتراز عن التقييدية ومن تأمل ماذكرناه علم أن الوقوع واللاوقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة فى كلام الشارح والتفتازانى ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هى عارضها فلا يصح تفسيرها بها كما يوهمه كلام بعضهم اه (وأقول) قضية ماذكره أن العلم بالنسبة الانشائية التى فى الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغى التخصيص بالثانى كما يوهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أى المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور * الاول أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أيضا عن أحكام اعمال غير المكلف فالظاهر أن العلم بها من الفقه اذ بين فيه انه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وانه يؤمر بالطاعات كالصلاة فينبغى تعميم الكيفية لنحو المنع فى قولنا زنا الصبى يمنع منه ويؤدب عليه ولنحو الامر والضرب فى قولنا صلاة الصبى يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر * والثانى انه

(والفقه العلم بالاحكام) أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم (العملية) أى المتعلقة بكيفية عمل قلبى أو غيره كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من أدلتها التفصيلية) أى من الادلة التفصيلية للاحكام فخرج بقيد الاحكام العلم بغيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلا والبيضة فرخا وباندباغ جلد
الميتة بنفسه وكالرق المانع من الارث وصحة التصرف والسفه المانع من صحة التصرف مع انه
يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بها من الفقه فيشكل اخراجها وسيأتى زيادة على ذلك
* والثالث أن من العجاب ما علق عن شيخنا العلامة من حمل كيفية العمل على صورته وهيئته
حيث قال ومن زادها أى لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا للاحكام بل المتعلق
هيئته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا اه وهذا سهو وانما الصواب أن
المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمته أو غير ذلك كما يكاد أن تصرح به عبارة الشارح ولهذا
قال شيخنا الشهاب مراده بها أى بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويختص الحد بالعلم بالثبوت
والانتفاء المأخوذين من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلا الذى هو كيفية للعمل الواجب
اه وظاهره تخصيص الكيفية بالاحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما
تقدم فى الامر الاول والثانى الا أن يتكلف فى رد الكيفية فى تلك الامور الى تلك الاحكام
وقال بعض مشايخنا فى قول الشارح كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة فالعمل هو النية أى
القصد وكيفيته وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أعنى الاعتقاد هو
الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سيأتى اه فالمتكلم يثبت الوحدة والفقيه يثبت
وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو
وجد فى الخارج كان قائما بنفسه فيدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه
لو فرض وجودها فى الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وبالصفات المعانى
التى ان وجدت فى الخارج لم تقم بنفسها فيدخل فيه صفات البارى سبحانه والافعال والامور
الاعتبارية لكن قد يشكك فى ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأنا نسلم ذلك ولكن المراد
انه يخرج من الصفات ما عداه اه (أقول) أى وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس
التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحينئذ فهو داخل كما يصرح به
ما ذكر وقد يكون تصورا وحينئذ يجب خروجه كالعلم ببقية الصفات فليس الخارج من الصفات
ما عداه دونه مطلقا بل هو خارج ايضا فى الجملة فليتامل (قوله كتصور الانسان والبياض) قال
شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم فى قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق
والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والا فتصور الاحكام الشرعية بأى قيد يخرج فان قيل
بقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكتسب اه (وأقول) لمانع أن يمنع أن هذا التمثيل اشارة الى
ما ذكر بل العلم فى عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الآتى
وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا الخ فانه صريح فى أن المراد بالعلم هنا الظن
ومعلوم أن الظن ليس الا من أقسام التصديق وحينئذ يخرج به تصور الاحكام ولا ينافى ذلك ان
مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذى هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يخرج به
يخرج بقيد الاحكام أيضا وآثر الشارح الثانى جريا على ما هو الانسب الاغلب من كون
الاحتراز بالفصول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم فى قول المصنف والفقه العلم الخ شامل
للتصور والتصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى النسب وهى التى أريدت هنا بالاحكام

من الذوات والصفات
كتصور الانسان والبياض
وبقيد الشرعية

أريد به التصديق وان جاز أن يراد به التصور فباضافة العلم هنا الى الاحكام التى هى النسب انصرف الى التصديق وخرج بقيد الاحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الا تصورا فلا اشكال فى الاخراج بقيد الاحكام لان المقسم شامل للعلم بها وانحطاطه بالنسبة للاحكام على التصديق انما جاء باضافته اليها لا لانه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافى ذلك قول الشارح الآتى وعبروا عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر الى انحطاطه على التصديق بواسطة اضافته الى الاحكام وعلى هذا يخرج تصور الاحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف اليها الى التصديق فليتامل (قوله العلم بالاحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التى مرجعها الى قضاء العقل بها ايجابا واستحسانا وبالحسية التى مرجعها الى الحس والاحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة الى الواضع عقلية لقضاء العقل بها استحسانا والى غيره حسية لاستناده فيها الى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الاحراق للنار حسى لان مرجعه الى الاحساس باحراق أفرادها اهـ (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال والحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئى فلو قال وأن هذه النار محرقة لاجاد اهـ (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة فى مثال أن المدرك للاحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلى فعقلى أو أمر حسى فحسى أو أمر شرعى فشرعى وادراك العقل ان النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم فى كلام شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم فلتجعل أل فى النار للعضور أى وأن النار الحاضرة أى وان هذه النار اشارة الى نار جزئية محسوسة (قوله العلم بالاحكام الشرعية العلمية أى الاعتقادية كالعلم بأن الله واحد وانه يرى فى الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هى الوقوع واللاوقوع أى وقوع ثبوت المحمول الذى هو كيفية العمل للموضوع الذى هو العمل أولا وقوع ذلك فقولنا النية فى الوضوء واجبة الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذى هو كيفية النية للنية التى هى العمل وقولنا النية فى الاذان غير واجبة الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذى هو كيفية عن النية فمعنى تعلق الحكم الذى هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع * واعلم أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق فى الادراك انه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرر فى محله واذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التسمح أو نظرا الى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعد فعلا عرفا فيقال صدق وادرك وعلم ونحو ذلك اذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى فى الآخرة تارة ينظر فيه فى نفسه وحينئذ يكون خارجا عن حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لان هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم شرعى وذلك الحكم الشرعى هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل لان الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقى وتسمية هذا الحكم اعتقاديا كما أفاده كلام الشارح لا ينبغى أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الامر كذلك فان النسبة فى قولنا الله يرى فى الآخرة ليس متعلقها اعتقادا بل متعلقها الرؤية التى هى المحمول وهى ليست اعتقادا

العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة وبقيد العلمية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وأنه يرى فى الآخرة

بل ينبغى أن يكون لكونه أمرا الغرض اعتقاده فمعنى كونه اعتقاديا انه أمر يعتقد واما تفسير المحشين الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم ففيه نظر اذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم كما هو ظاهر الا أن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بأن متعلقها حصول علم أن المقصود حصول العلم بها * وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق بكيفيته فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلا له كيفية هى الوجوب والحكم المتعلق بتلك الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم علم بحكم شرعى اعتقادى أى متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعى لانه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل فى قوله العملية ما يشمل الاعتقاد ولو بمسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتى فى تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول الاعتقاد دخل فى الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعى عملى أى متعلق بكيفية عمل كما تقرر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات اذ ليست علما بحكم شرعى عملى أى متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التى هى متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل كما تقرر وان أراد به ما يكون عملا وفعلا حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حينئذ عمليا أى متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لكن يرد حينئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ شرعى فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحينئذ فاخراج الشارح الاعتقادية يحتمل أن مراده بها الاعتقادية فى نفسها بأن يكون المقصود اخراجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها اما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتى فى تعريف الحكم كما تقرر ويحتمل أن مراده بها أعم منها فى نفسها وباعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على خلاف ما ذكره فى تعريف الحكم الآتى ثم رأيت فى منع الموانع ما نصه وأما قولنا فى حد الفقه العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أن أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود البارى ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذان خرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمسئلة أن الجنة مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائى لا الخبرى وما لا يثبت الا بالسمع ينظر فيه من جهتين احداهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه مخبر لا منشئ كقولنا الجنة مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعى انشائى وهو عندنا عملى من مسائل الفقه وهو داخل فى قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا جوابه أنها تسمى واما كون ذلك بالحقيقة أو المجاز فيتوقف على نقل اللغة والاظهر عندى انه بالحقيقة ومن هنا يعلم ان عدول الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ الفرعية

احتجاجا بان النية من مسائل الفروع وليست عملا ليس بجيد لانها عمل فان قلت فلفظ الفرعية
أوضح من العملية فلم لا اخترتموه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التى
لا تثبت الا بالسمع فانها عندى فقه وليست فرعية وفى كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى
فى شرح المنهاج ما يقتضى ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما يثبت من
الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكنى لست أوافق على ذلك وأما دخول المجاز فى الحد فجائز
اذا كان مشهورا وأنا أقول انى لم أر تعريفا الى الآن لا مجاز فيه لا فى المنطق ولا فى الكلام
ولا فى الاصول وهى العلوم التى تحرر فيها التعاريف ا كثر من غيرها فما ظنك بغيرها اه ما فى
منع الموانع وفيه تصريح بانه اراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبانه يدخل فى الفقه العلم بوجوب
تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبنى على تفسيره
الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم فى كلامه وقضيته تفسيرها بما يؤخذ من الشرع
كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلا الامرين العقل والسمع بخلاف
ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك
على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم فى قولهم فى الحد العرفى انه فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم الخ من ان المراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت
افعالا فى اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان
التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول
الكورانى وذكر الفرعية فى تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون
بالجوارح ويورد حينئذ خروج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العملى ما يتعلق بكيفية
عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه
ما فى النسخة الواقعة لى وفيها سقم فليتامل فى تحرير المقام فانه ليس فى الحاشيتين هنا الا الاجمال
والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر) اعترضه شيخنا الشهاب
فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم باسره له صلى
الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال ثم قال بعضهم ان لم نقل بجواز
الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة
والسلام بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى
الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحى ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام
مما يشبه الوحى ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان أريد بها
الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حينئذ يعنى حين اذ يراد بالاحكام الجميع هو التهيؤ
وبالاحكام جميع الاحكام التى لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه
اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يفيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التهيؤ لا يخرج
علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثانى فجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب
يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التهيؤ للعلم بجميع الاحكام على وجه لا تكون
الاحكام بمنزلة الثابتة بالوحى ولا يخفى ما فى هذا الجواب من البعد والتعسف الذى لا يليق

وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى المثبت بهما ما اخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية فى الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه الفنون قد يتسامحون فى الحدود بامثال ذلك على ان قوله ان لم نقل
بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لايخلص هنا من الاشكال
لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافى اتصافه بذلك التهيؤ فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه
اللهم الا ان يدعى عدم حصول التهيؤ المذكور له عليه أفضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو
أعلى منه وان كان هو فضيلة لان انتفاءها المانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالمادة
ومادة النقض لابد من تحققها فليتامل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية ادلته
ظنا) فان قلت هلا ابقاه على معناه لامكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله فى حقنا فى الظاهر
وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله فى حقنا فى الظاهر قطعا للقطع
بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقا فاذا ظن حكما حصل له علم حقيقة فان هذا
حكم الله فى حقه وحق مقلديه للدليل القطعى على ان ما يظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به
ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه قلت هذا وان تمسك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله
ان هذا العلم المذكور ليس حاصلا عن الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل
عنها هو ظنه ان كذا حكم الله فى نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان لتلك الادلة مدخل فى
حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت ذلك تمحل لا يخفى اه
وهو كما قال (قوله وان كان لظنية أدلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية
ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان ينقل الينا تواترا اذ هذا الاجماع وحكمه
بالنسبة الينا قطعيان وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستندا الى
امارة فانه يحصل لنا بعد اجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازانى فى بحث الاجماع من
حاشية العضد وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه تعليل
الشارح من ان الدليل الظنى انما ينتج ظنيا صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماته أم
ببعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اورده يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من
الادلة القطعية أى القطعية الدلالة والثبوت كما أفصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان
نختار ان الادلة القطعية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع
والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعى من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد
صرح فى المحصول بخروج مثله عنه اه وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من
الدين وبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فان المجتهدين
قد استنبطوها وحصلوها فى أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط
من قوله تعالى أقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عدت من
ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن ادلتها اه ويبقى على هذا ما اذا علم
المجتهد الحكم من اجماع قطعى بلغه بطريق قطعى وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال
الاول بما ذكر من ان عدم قطعية شئ لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذا تقرر ذلك فلعل
الشارح أطلق الظنية بناء على أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وحينئذ فلا اشكال عليه
اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم
وان كان لظنية أدلته ظنا
كما سيأتى التعبير به عنه فى
كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد
الذى هو لقوته قريب من
العلم وكون المراد بالاحكام
جميعها لا ينافيه قول مالك
من اكابر الفقهاء فى ست
وثلاثين مسئلة من أربعين
سئل عنها لا أدرى لانه متهيئ
للعلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسلا أو المشابهة فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول) اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تصان عن المجاز الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه فى كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن ان يجعل قول الشارح كما سيأتى التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور عندهم كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بمعاودة النظر) اعترضه شيخنا العلامة بانه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه تقدم له نظر فى ذلك ونسيه ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدرى (اقول) أو يريد المعاودة من العود بمعنى الصيرورة كما قيل فى قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع) اعترضه شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بانه قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التهيؤ مجازا واحدهما ينافى الآخر ويبقى الكلام فى ان ايهما صحيح فى نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بانه أطلق على معنيين مجازيين احدهما التهيؤ للآخر وهو الظن وهو بعد محل نظر وقولنا مجازيين هو باعتبار اللغة والا فالظاهر ان استعماله فى التهيؤ بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المنافاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم ان الشارح أراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور فى قول المصنف والفقه العلم الخ فيكون قد ذكر أولا ان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به التهيؤ وهو تناف وهذا خطأ قطعا وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهيؤ والا لقال على هذا التهيؤ فتامله فحاصل الكلام انه بين أولا ان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة فى الحقيقة عن التهيؤ للظن ولا منافاة بين هذين لصحة حمل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه التهيؤ للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التهيؤ لظن الاحكام فالموضع الاول على حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اى تهيؤ العلم أى الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه متهيئ للعلم باحكامها فانه صريح فى ان فى الكلام حذفا فالموضع الثانى مبين للحذف المراد فى الاول والعلاقة التى أشار اليها فى الموضع الاول بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم جارية مع تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم فى معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أى الذى فى عبارة المصنف الا على معنى واحد مجازى وهو الظن ولم يطلقه على التهيؤ أصلا غاية الامر انه قدر التهيؤ مضافا الى لفظ العلم وأما جواب شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارته لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على معنيين يقتضى ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التهيؤ والظن مع انه ليس كذلك كما تقرر وان

بمعاودة النظر واطلاق العلم
على مثل هذا التهيؤ شائع
عرفا يقال فلان يعلم النحو
ولا يراد ان جميع مسائله
حاضرة عنده على التفصيل
بل يراد انه متهيئ لذلك

أراد ماهو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرر بل هو خلاف الواقع وان أراد شيأ آخر فليصوره ليقع الكلام عليه واما ما قاله من ان الظاهر ان استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه صنيع الشارح اذ لو كان كذلك لم يحتج الى بيان العلاقة وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليها باعتبار العرف مما لا وجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع انتفائه عندهم اللهم الا ان يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارح فان هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله اذ القول المذكور في كلام الشارح غير مفروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيؤ مع ان اطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه الا ان يكون رآه في كلامه وان لم يعزه الشارح اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله لما بيناه الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيؤ فلا يخفى ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيؤ فيوافقه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيؤ معنى رابع حقيقة الا ان فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر أسامي العلوم المدونة تطلق على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلومة والملكة الحاصلة من ادراكاتها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الادراكات في الحدوث هذا هو المشهور واما اطلاق العلم على التهيؤ القريب أي الملكة المتقدمة عليها فليس بمشهور وتأييده بان هذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ليس بشيء اذ هذه تحتمل الملكة المتأخرة اه ولقائل ان يقول ان اراد بالملكة المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لا سيما مع تزايد المسائل بتكرر الازمان والافكار وان أراد ما يحصل من ادراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا دافعا للتأييد اذ لا بد في حصول التهيؤ من ادراك المسائل في الجملة فلا يكون الا متأخرا فليتأمل وبقي ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيؤ ومعلوم انه حقيقة في غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود تصان عنه الا بقرينة واضحة وينساق هذا الاشكال الى ما طبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكة أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوه الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب عما طبقوا عليه بان محل المنع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه أما اذا صح ذلك فلا منع اذ لا يلزم محذور وثم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر مسطورا وأما ما نحن فيه ففي ايراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى اذ السكون حقيقة في التهيؤ لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك اذ التهيؤ ليس معنى للفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وانما يقدر اضافته اليه نعم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكة وباحتماله لهما مع اشتراكه بينهما يرد البحث دون المسائل لفساد حمله عليها كما هو ظاهر (قوله وما قيل من ان الاحكام الشرعية الى قوله خلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

الظاهر

وما قيل من ان الاحكام الشرعية فيه واحد جمع الحكم الشرعي المعرف بخطاب الله تعالى الآتي خلاف الظاهر وان آل الى ما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضى انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضى تخصيص العمل فى قول المصنف العملية بأعمال المكلف من حيث انه مكلف لانه حمل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتى مع ان كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدى الشرعية والعملية فى كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله فى التعريف الآتى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن هنا يشكل قوله وان آل الخ فليتأمل وقد يجاب بانه حمل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على انها المتبادر منها فى مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثيرا من الاحكام الوضعية فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذ ادخال بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد وبقرينة تعريف الحكم بما يأتى عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان فى ذلك اشعارا بارادة تعريف الحكم الواقع فى تعريف الفقه فينحصر العمل فى عمل المكلف ويساوى الاحكام المذكورة الحكم بالمعنى الآتى ومجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى المصنف فى اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالفرعية بدل العملية بشموله جميع الوضعية ثم ان أراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان قولنا الزوال سبب فى وجوب الظهر يؤول بقولنا الظهر يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع من الارث والسفه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق ممتنع والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار تأويلها فالعملية باعتبار تأويلها داخلة بنفسها الا تأويلها دونها كما قد يتوهم وعلى هذا فالعملية أعم من الفرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشكل كلام الشارح واقتصاره فى دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بانه لما احتمل كلام المصنف اقتصر على ذلك احتياطا مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتأمل * واعلم ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف المذكور لا يطرد لصدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفى التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الايراد اه وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم بان القياس حجة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلى وهو فاعتبروا يا اولى الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ما ذكره فى السؤال الذى أورده وأما قوله فى جوابه المراد لا يدفع الايراد قلنا بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الاطلاق انما ينصرف لليقين فحملناه على ذلك فى صورة الايراد لانه لا صارف له عنه وأما فى تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان المراد به الظن وهى تعبيره به فى كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الادلة التفصيلية للاحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو فى الجملة مما يصرف عن ارادة حقيقة العلم والثانى ان المراد بكيفية العمل فى تعريف الفقه هى الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فتخرج صورة الايراد اذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الايراد لان ارادة ما ذكر بالكيفية لا دليل عليه فى اللفظ وأما الثانى فقد يجاب عنه بالوجه الثانى على ما فيه لا يقال القياس ليس بعمل فلا يتوجه ايراده لان

المراد بالعمل مايشمل الاعتقاد وسنحقق فى باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة الى ان ال ليست للعهد الذكرى كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم فى تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذ الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم الاستدراك بناء على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع لجواز كونه قيدا واحدا جمع الحكم الشرعى وهو خطاب الله الآتى (قلت) كونهما قيدا واحدا لا يدفع الاستدراك اذ يكفى فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيدها بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه حينئذ وهذا هو معنى الاستدراك لا يقال ويلزم أيضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انه من الفقه كما تقدم لخروجها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتى وان كان لنا فيه نظر سيأتى بيانه وان يكون العلم المعرف به الفقه تصور التعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعا لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانا نقول اما الاول فلانه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الاحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم الا ان تؤول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثانى فلانا لا نسلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى ما خاطب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ أن يجعل قوله العلم بالاحكام على حذف مضاف اى بتعلق الاحكام وبما تقرر يظهر ان قول الكورانى لما أخذ الحكم فى تعريف الفقه ولم يكن بينا أراد بيانه منشؤه عدم التامل ونسيان ما قدمه قبيل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم فى العرف العام اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والاول هو المراد هنا والا يكون قيد الشرعية ضائعا اه (فان قلت) كلام المصنف مختل لان المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه الماخوذ فيه الحكم ان المراد تعريف الحكم الماخوذ فيه مع انه ليس كذلك كما تقرر فلا بد من قرينة على المراد ليندفع الاختلال (قلت) يمكن ان تجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعرف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعيا فلولا ان المراد به فى تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الاصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تليق بالحدود الا ان أهل هذه الفنون كثيرا ما يتسامحون بامثال ذلك نعم لقائل ان يقول لو جعل الحكم المتعارف النسب الشرعية العملية لانها مورد الاثبات والنفى كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف فى دفعه ومن الاحتياج فى تصحيح كون الخطاب مورد النفى والاثبات الى حمل قوله بالاثبات تارة والنفى أخرى على اثبات تعلقه ونفيه وقد ظهر من هذا انه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والنفى به غاية ما يلزم اذا لم يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثلها شائع ذائع اشتهر ان المناقشة بمثلها ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والنفى أخرى) قال شيخنا العلامة الباء سببية أى المتعارف هو أى الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف فى الحقيقة هو

المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى أخرى

نفس

(خطاب الله) أي كلامه النفسي

نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي لكن الاثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه فاذا عبر بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلا باعتبار لان النفي قبل البعثة والاثبات بعدها اه (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشيء متعارفا وذلك الشيء غير متعارف نافى ما ذكره من ان المتعارف في الحقيقة نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي الا ان يجاب بان المراد بالتعارف في الحقيقة التعارف أولا وبالذات فليتامل وقوله لان النفي قبل البعثة الخ (أقول) أو لان الاثبات في حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أو حال آخر كما سيأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي الخ (قوله خطاب الله) اعترض أخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثاني قال في التلويح بوجوه الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرا له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفات بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى كما في اصول ابن الحاجب اه وقد ضعف الاول بانه ينافي ما وقع لهم في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح احدهما بطل الآخر والثاني بأنه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة في ذلك نظرا اليه وان أريد انه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد والثالث بان كون الايجاب هو نفس افعل يلزم عليه ان لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به نفي الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة للفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أثم المكلف وان أراد نفي الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يفيد لان المقصود أي من كون الحكم هو تلك الصفة

الازلى المسمى فى الازل خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتى (المتعلق بفعل المكلف) أى البالغ العاقل

فيكون مغايرا للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر لمجرد المنافاة المذكورة فى المقصود لانا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما مختلفا فلا اشكال لان كل قائل يجيب فى احد المقامين بما يوافق جوابه فى الآخر وان كان متحدا فيجوز أن يكون ما قيل فى كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعين اذ المقصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال فى الموضعين على ظهور ان المراد واحد فيهما بحسب الواقع ومن له نظر فى كلامهم لم يخف عليه تأيد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله فان صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأى مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف الثانى باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرح به فلا معنى لمقابلته بالمنع وأما دعوى تصريحهم بانه حقيقة فى ذلك فان أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجوهه بان الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول وعن ثانيها بان امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم فى الامور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا وانه يجوز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح فى مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على مجرد التجويز الكافى فى دفع الاعتراض والمقصود من نفى ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقريب الاحتمال وتتميم الاستدلال وعلى هذا لا يضرنا ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هى المسماة بالوجوب وهى كونه بحيث تعلق به الايجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر لا نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد أى من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أى من القول الا ان الكلام فى ذلك اه فليتأمل (قوله الازلى) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية فالمعنى الذى لا ابتداء له وهو أعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودى بخلاف الازلى ووصف الكلام بالازلى بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف باللازم وهذا أولى من قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما يبين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله فى الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية فى الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أى وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا اه (وأقول) لا شبهة فى قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا فى الازل أى يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما سيأتى عن المصنف ووالده خلافا للقرافى وغيره فى تفسير الحال المعتبرة فى كون الوصف حقيقة فليتأمل (قوله حقيقة) اقول كأنه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عنه (قوله أى البالغ العاقل) قال شيخنا الشهاب التعبير يعنى فى هذا المحل

أولى من أى واعلم انه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من قوله الآتى أى ملزم ما فيه كلفة اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور وبلا مرية اه وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم ومفهومه فى التعريف لان تعقله حينئذ تعقل الحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مرية سهو وبلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بفرده أو حكمه بحكمه (بقى) ان لقائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم ما فيه كلفة بل اتحاد معناه فى الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا أن يوجه العدول لما ذكره بانه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار فى المعنى اذ من جملة التعلق الالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول ومن الابهام فى محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم ما فيه كلفة لم يتبين ذلك المحل اذ لا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته فى ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الاصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره منهم كالاصفهانى فى شرح المحصول والشيخ الامام فى شرح المنهاج (بقى بحث آخر) وهو أنه لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتى الملزم ما فيه كلفة بل يحتمل اتحاد المعنى فى الموضعين وعكس المراد فيهما وحينئذ يختل التعريف اللهم الا أن تجعل القرينة أن المتبادر من المكلف فى عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذى يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما كان قيد الحيثية لابد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أو لم تظهر اذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم ما فيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق أن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هى البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سيأتى بالزام ما فيه كلفة فالمكلف فى قوله بفعل المكلف ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهى البالغ العاقل وقوله من حيث انه مكلف ينصرف الى الحدث الذى تعلق به وهو التكليف أى الزام ما فيه كلفة فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذى تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذى تعلق به وهو الزام ما فيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكما ان معناه الذات التى وقع عليها الضرب من حيث انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التى تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها التكليف والذات التى وقع عليها التكليف هى البالغ العاقل وهذا فى غاية الظهور فيما فسر به فى الموضعين فلذا عبر باى دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح بالاصطلاح عليه وانما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه (قوله تعلقا معنويا قبل وجوده) قال شيخنا الشهاب أى قبل وجوده متصفا بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتى وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة

لاعتبارهما عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل مالو وجد
البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف" اه (وأقول) قد يقال
عود الضمير للمكلف يرشد أيضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف
قبل ذلك ثم قال فى قوله وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة أى بصفة التكليف وقد يرد عليه ان
التنجيزى قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبى العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلا بناء على
تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما أولا فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل
المقارنة فى الزمن واما ثانيا فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل
وجوده بالكلية وبعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شئ من ذلك ضرورة ان التعلق
التنجيزى لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا
وغاية الامر ان يبقى هنا حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضى
ان المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد
وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع
(قوله اذ لا حكم قبلها) قال شيخنا الشهاب سيأتى فى قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول
الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى وبه يوجه كلامه هنا وأنت خبير
بان ذلك مبنى على ان التعلقين معا معتبران فى مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذى
أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتنجيزيا دون ان يقول أو تنجيزيا وقال العضد فى تسمية
الكلام فى الازل خطابا خلاف وهو مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه
يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل
أو يصير حكما فيما لا يزال اه فأنت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التنجيزى اه
وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التنجيزى فى مفهوم الحكم بتصريح كلام العضد بخلافه
(وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع ومجرد
مخالفة العضد لا يقدح فى ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع
القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما
المخالفة فى ذلك لانه أمر اصطلاحى ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة فى الاصطلاح
(قوله فتناول) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة
اذ المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادى) أقول فى ادراجه فى الفعل تسمح اذ ليس
بفعل وحينئذ لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سيأتى ومن
هنا كان لقائل ان يقول هلا أسقط الاعتقادى وأتى بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه
بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق
بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله فى تعريف الحكم قلنا اما اولا
فكيف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل وان
خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور
ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اذ لا حكم قبلها كما سيأتى (من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سيأتى فتناول الفعل القلبى الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه

أسبابه اللهم الا ان يقال المراد بالفعل الذى لا يتعلق خطاب التكليف الا به ما يعد فعلا عرفا و يعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشترطوا كونه فعلا ليكون مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله والاكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بان فيه جمعا بين أل ومن التبعيضية وهو ممتنع (وأقول) هذا الاعتراض قد أورد مثله على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون نحمد الله الاخصر منه وأجاب عنه شيخ الاسلام بما يجرى هنا فراجعه (قوله والمتعلق) أقول أى والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سها به شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه التعلق حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة وليست صلة كما قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الاوجه أما أولا فلان المصنف جعل المتعلق فعل المكلف لا تلك الاوجه واما ثانيا فلان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه مطلوبا أو غيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به فليتأمل (قوله لتناول حيثية التكليف الخ) أقول يعنى أن هذه الحيثية مستعملة فى معنيها معا وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما فى قولك الانسان من حيث هو انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن الاحساس به وقد يراد به التقييد كما فى قولك الانسان من حيث انه يصح ويزول عنه الصحة موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما فى قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او يكون بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام لما ذكره الشارح مما ستتكلم عليه والمراد بتناول حيثية التكليف الثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها عما قبلها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها ادخالها القطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب الى ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها حيث قال عليه قال التفتازانى لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل اه وذلك لانا اذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال لقائل ان يقول انه حينئذ لا يتناول الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لا يتناول الالزام نفسه وأيضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله اه ووجه اندفاع الاول انه مبنى على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هى شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الالزام أيضا باعتبار التقييد كما قررناه ووجه اندفاع الثانى أنه ليس المراد بهذه

والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجدا



الحيثية الادخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره
الشارح على أنه ان أراد بكون المعهود ما ذكرانها لاتستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعا واضحا
لايخفى على من له أدنى المام بكلام الائمة وكيف لا وقد تقدم انها تكون لبيان الاطلاق وان
أراد ان الاغلب عليها ماذكر فهو على تقدير تسليمه مما لايجدي به شيأ وأما قوله أعني شيخنا
العلامة أيضا لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يحتج الى هذا التكلف أو أبقى المكلف
على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا الا ان غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لان
تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اه فهو مدفوع أيضا أما قوله لو فسر المكلف
بالمطلوب منه الخ فلان الاصح عند المصنف ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتي
فحمل الشارح التكليف على المعنى المصحح عند المصنف على ان هذا التفسير لا يدفع التكلف
مطلقا لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجيح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج الى التكلف
كما ادعاه مما لا يستقيم فلو أبدل قوله لم يحتج الخ بقوله لكان أقل تكلفا مثلا كان صوابا وأما قوله
أو أبقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا فجوابه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح
أظهر في التعميم بل في أصل التناول اما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم
والتخيير انما هو بتبعية ثبوت الالزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يثبتان
ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقا أو فيها حيث انتفى بعض شروط
التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يعذر به فالتعليل بالزام ما فيه
كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة
في الجملة لا بنفسها وأما التقييد فلأن التكليف بمعنى الالزام قيد بنفسه للتعلق اذ التعلق بفعل
المكلف تارة يكون الزاما وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس
قيدا للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنته ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر
من التقييد بغيره وان كان مظنة له واذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام
واندفاع ما اطالوا به عليه في هذا المقام نعم لقائل ان يقول الحيثية بالمعنى الذي قرره تقتضي
شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا لوجوب الحد
مثلا أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملزم ما فيه كلفة اذ لولا وجود التكليف
لم يوجد ألا ترى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع
عن الحكم بدليل قوله الآتي وأما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف
لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي فان تعلقه به أيضا صريح في ان ثبوته ليس تابعا
لثبوت التكليف وقد يرد هذا بانه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل
انتفائه قبل البعثة فليتأمل (قوله ألا ترى الى انتفائهما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب
بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء
ووجودا (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك
العلة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل ظني كما تقرر في محله فيدل على علية بعضها للبعض
الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما

ألا ترى الى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف

هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت له ولا يخفى أن السؤال وارد فيما يثبت أيضا بالسنة والاجماع والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه توطئة لما ذكر من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه نظر لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تميز تلك الذوات في الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج بفعل المكلف) فان قلت لم سكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء فأول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما اه (أقول) وصفات المكلفين مما يدخل في أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بانه لا يجب في بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بالمذكور وعن افعال غير المكلفين بانها لا يتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتي وان كان لنا فيه نظر سيأتي بيانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا مبني على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق بمفعولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى التفتازاني في شرح العقائد الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لافعال العباد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو ومعمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة يعني شمول المعمول للافعال قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للافعال فلا يتقيد مقصود الشارح بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره نفي التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ويوافقه ما في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وبعدها مدلول وما تعملون من قوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم يعنى فى كتب الشافعية بان
الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه أداء الحقوق
من مال الصبى ورده المصنف يعنى صدر الشريعة أولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه
وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بالصبى أو ذمته حكم شرعى وأداء الولى حكم آخر
مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم
مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى
ان تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء
التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا
لما ورد به الشرع أو مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى
جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلاة
ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع اه كلام التلويح لكن
يخالفه ما صرح به الشارح فى شرح قول المصنف الآتى وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا
وفاسدا فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشئ سببا الخ ثم قال والشئ يتناول
فعل المكلف وغيره ثم مثل باتلاف المال من الصبى مثلا سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى
منه فانه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لاحد ان يمنع انه تصريح بذلك
تمسكا بان التعلق بالفعل انما يتحقق اذا كان بغير واسطة وفيما ذكر انما تعلق بالكون المضاف الى
الفعل لان هذا تمسك فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بيان شئ من أحواله والتعلق
بكون الفعل كالاتلاف سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى منه بيان لحال الاتلاف وهو
سببيته لما ذكر ومما يصرح بذلك قول الشارح الآتى وأما خطاب الوضع الآتى فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أى حيث قيد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصريح بأن
قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب فى الوضع
متعلق ابتداء بالكون المضاف الى الفعل وبالجملة فلم يظهر الا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل
غير المكلف خلافا لظاهر كلام الشارح هنا وما يوافقه واما ما تقدم عن التلويح ففيه نظر لان
ما ذكر من ان تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الاشكال
لان الخطاب المتعلق بان اتلاف الصبى مثلا سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل
الصبى اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقا بفعله الا كونه مبينا لحاله كسببيته للتعلق المذكور ومن
ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدى على طريقة المصنف التى أقره الشارح
عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سيأتى بيانه ومن ان معنى كون صلاته
مندوبة ان الولى مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلا له
تعلق بها الخطاب أى بين حالها من كون الولى قد أمر بتحريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها
على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبى قطعا وبهذا تظهر صحة ما أراد العز بن عبد السلام
على نفيهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين

ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من ان المراد أمر
المؤمنين بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لان
الخطاب الآمر للمؤمنين بارشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لانه طلب
للارشاد اليه وطلب الارشاد الى الشئ متعلق به قطعا لانه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل
غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاعتذار عنه بنحو ما تقدم
عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يندفع بما ذكرناه فى دفع ذلك على ان ما ذكره أعنى صاحب
التلويح فى ان صلاة الصبى مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لانه ان أراد بانها مندوبة
انها مطلوبة منه على وجه الندب فهذا ينافى المدعى من انه لا خطاب يتعلق بفعلها وانها
مطلوبة من الولى فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطالب الولى بان يفعلها أو ان
الولى مطالب بامرها فطالبة الولى بذلك انما هى على سبيل الوجوب لا الندب كما تقرر فى كتب
الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم الا أن يكون
معنى ندبها ان لها حكم الندب من حيث اثابة فاعلها وعدم اثمه بتركها فليتأمل فان قيل انما
أراد الشارح وغيره بنفى التعلق نفى التعلق القصدى فلا يرد عليهم اثبات التعلق فى الجملة كما فى
الآية الكريمة وخبر مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان التعلق القصدى فيهما انما هو بفعل
الاولياء قلنا هذا لا يجدى نفعا اذ لا يطرد فى جميع المواضع لظهور قصدية التعلق فى الخطاب
المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم اثمه بالاتلاف أو لصحة
عبارته او فسادها أو نحو ذلك نعم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذى نفى هنا تعلقه
بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سيأتى من تعلق خطاب الوضع
بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف واخراجه خطاب
الوضع عنه كما تقرر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراده بهذا نفى الخطاب
التكليفى عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من ان الخطاب الوضعى يتعلق بذلك اه لكن
لا يخفى ما فى صنيع الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفى بل أن يصرح
بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا
يتعلق الخطاب على وجه الالزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل وبما تقرر يعلم سقوط ما أجاب
به الكورانى عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهنا شبه لابد من
ايرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بفعل الصبى
والجواب ان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى المأمور وهو
الآثم بتركها المثاب على فعلها اه ووجه سقوطه انه لا يجرى فى نحو الخطاب المتضمن لسببية
اتلاف الصبى لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق
فى ذمته فان هذا لا تعلق له بفعل الولى قطعا والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبى تحقق تعلقان
أحدهما يخص الولى وهو وجوب الاداء من مال الصبى والثانى يخص الصبى وهو الاستقرار
فى ذمته بل الصواب فى الجواب ما أشار اليه المحقق المحلى من ان المراد تعريف الحكم
المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعنى الكورانى الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلوك الشمس لسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما صرح به المصنف فى بحث تكليف الغافل فالحاصل ان التكليفى على قسمين صريح وضمنى فاحكام الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك وذهب بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لاتسمى أحكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان المراد تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لانه المأخوذ فى تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعنى صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكر ماتقدم عن التلويح فى الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى مافى قوله الثانية ان أحكام الوضع خارجة أيضا فان مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبى ان الاحكام المتعلقة بفعل الصبى خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتى وماذكره فى الجواب من رجوع أحكام الوضع الى التكليف سيأتى قريبا رده مبسوطا وماذكره فى تقرير الثالثة يفهم ان الحكم بهذا المعنى هو المراد فى تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا الشهاب أورد هنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق الخ هو توجيه لتفسير المكلف المذكور أولا بالبالغ العاقل أى لاشئ من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذى قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلانه انما يتعلق بكون الشئ دليلا وغيره مما سيأتى يرشد الى ذلك تعبير الشارح الآتى فى قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين أن كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به فى المواضع التى يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثانى أى من التنبيهين انما حملنا الخطاب المنفى هنا على مايشمل التكليفى والوضعى وان كان مايأتى فى قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أى الخطاب التكليفى يرشد الى ارادة التكليفى هنا أى فقط لانا لو حملناه هنا على التكليفى فقط أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جوزنا تعلق الخطاب الوضعى بغير المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف فى التعريف لاخراج ذلك لان الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معا اه (وأقول) أما ماادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فيناقضه ماتقدم عنه من قوله بقى عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما يتعلق بكون الشئ دليلا أوغيره وان كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه على ذلك لان كون الشئ كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشئ المضاف اليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل الكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ماتوهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه تعبير الشارح الذى استدل به وذلك باطل قطعا مناف لما سيأتى من قول الشارح وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أى حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح فى صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق بفعل المكلف وانه انما خرج بقيد الحيثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد فى التعريف ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فانه صريح فى صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع ولذا قصله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشئ كالفعل سببا أو غيره فليتدبر (قوله باداء ماوجب فى مالهما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله فى مالهما أو من الوجوب الشرعى فقوله فى مالهما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى أى ماوجب اداؤه على الولى كائنا فى مالهما وقال فى قوله وضمان المتلف ليس معطوفا على الزكاة بل على قوله اداء ماوجب اى مخاطب باداء ماوجب كالزكاة وبضمان المتلف فضمان بمعنى الغرم اى بغرم المتلف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته لان الضمان فيه بمعنى الغرم بلا شك اه (وأقول) لابد فيما قاله من حذف المضاف أيضا أى بغرم بدل المتلف ويجوز العطف على الزكاة بجعل الضمان بمعنى المضمون اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك فى قوله بضمان ما اتلفته أيضا فهو بمعنى المضمون وعلى حذف مضاف أى مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اى اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى بغرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف على اداء ماوجب يقتضى كون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء ماوجب غرم المتلف اى غرم بدله فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على ماوجب اى وباداء ضمان المتلف اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة ويغنى عن هذه التكلفات جعل ضمان المتلف اصطلاحا بمعنى اداء بدله او غرمه اونحو ذلك من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب ظرف ليخاطب اولا ولاتلفته وقوله لتنزل علة ليخاطب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة يصح ان يكون نعتا للصبى وهو الاظهر وهو متحمل لضمير ويصح ان يكون نعتا للصحة فيكون مرفوعا ولا بعد فى ذلك لان الصحة سبب للاثابة وضمير عليها يرجع للعبادة ويجوز ان يرجع على الصحة اه (واقول) كونه نعتا للصحة لا يخلو عن التكلف بناء على ان المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزاء فى مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه نعتا للصبى فيه الفصل بين النعت والمنعوت بالاجنبى الا ان الرضى أجازه وبقى احتمال آخر وهو انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبى فهو نعت سببى وكان يجب ابراز الضمير هنا اتفاقا لانه يحتمل ان يكون نعتا للصبى فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب الابراز اتفاقا وانما الخلاف اذا لم يحصل ويمكن ان يقال محل الاتفاق اذا اختلف المعنى فى التقديرين أما اذا كان ما له واحدا فيهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التى يترتب الثواب عليها فهو نعت حقيقى ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله نعتا للصحة مع جعل ضمير عليها للعبادة يوجب خلو النعت عن ضمير المنعوت رأسا وثانيهما قال شيخنا الشهاب قيد به أى بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف بها اذ الصحة وحدها تحقق

باداء ماوجب فى مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليها

باستجماع ما يعتبر في الفعل شرعا وان لم يتعلق الطلب به كالمباح اه وقد يقتضي ذلك ان المنفي في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدم عنه انه الاعم منه ومن خطاب الوضع الا ان يجاب بانه أراد ان تقوية الشبهة فيما ذكر لانه أبلغ في الايراد لا التخصيص به فليتأمل (قوله ليس لانه مامور بها كما في البالغ) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال فيه اشعار بان أمر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته ان الاعتياد علة للصحة ويجاب عن هذا بان الاعتياد علة غائية أعني لحمل حملة الشرع على الحكم بالصحة والا فاحكام البارى تعالى منزهة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة العبادة متوقفة على الامر بها أي في الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأسا ولهذا لو أعاد الطهر مثلا منفرد الغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ مأمور بها فتكون الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب المتعلق بكون الشئ سببا أو صحيحا أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان يكون معنى قوله كما في البالغ كما ان صحة عبادة البالغ ليس لانه مأمور بها بل لكونه من خطاب الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه اه ويجاب بان مبنى هذا الاعتراض على رجوع الهاء في قوله مأمور بها للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا بمتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب حاصله ان اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والازمنة والبقاع وان امتناع تكليف الغافل وتاليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفي التحقيق أي وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفي تكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرها فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعموم الاشخاص والى الثاني راجع لعموم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين اه (وأقول) أما ما قاله الاول فيرد عليه ان حاصله حمل أل في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للاشخاص أو للاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أل في المكلف على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة والا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب تعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أو لا فأمر آخر وراء ذلك وأما ما قاله الثاني فيرد عليه أن استلزام العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس باقوى من عموم الاصل الذي هو الاشخاص الملزوم وذاك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه مأمور بها كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

دون

دون عموم الاشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع الاشخاص لزم ان يعم أيضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الامر كذلك بل لامعنى له الا ان الصيغة اذا أفادت العموم في الاشخاص كانت مفيدة له في أحوالها ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لايخفى فعلم ان كلام الشارح غير مناف لما هو الحق وأن زعم الشيخ بريانه على خلاف ماهو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ ان أل هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليتأمل (قوله كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا أو اكتفاء أو يدعى انه حيث اطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا أو حقيقة عرفية اه (وأقول) زيادة على ما أجاب به ان أراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى انه لم يعلم مما سيأتي انتفاء تعلق خطاب الاباحة والندب والكراهة لان ما سيأتي خاص بغيرها فلا تعلم هي منه فجوابه انه اذا علم كون الغفلة وما ذكر معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضا من بقيتها للظهور ان مانعيتها ليس الا لعدم التأهل معها للخطاب وان أراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى ان هذا الآتي لا يفيد امتناع مخاطبة الغافل وما ذكر معه على وجه الاباحة والندب والكراهة فجوابه المنع لما ذكر أيضا على ان ايراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيره الى محله (قوله وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف) اى حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحيثية على معنييها من التقييد والتعليل وحينئذ فيتناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع بالطريق الذى جعله به متناولا للتخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع ألا يرى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحينئذ فلم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليتأمل (قوله زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب فقال فيه نظر اما أولا فلان من جملة التعريف السابق ذكر الحيثية السابقة أعني قوله من حيث انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى ففي قوله في التعريف السابق نوع تسامح واما ثانيا فلأن هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها وعليه فقس يعني تجويزه وتحريمه قال فالحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والملجا والمكره ويرجع ذلك في التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير او الوضع

الضمني اه وفي قوله مايدخله اشارة الى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد المزيد مدخل له بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شان القيد المشار اليه في قولهم شان الجنس الادخال وشان القيد الاخراج نعم هو مع ماقبله مخرج لنحو مدركون وماتعملون على أن الاصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز اه لفظ شيخنا بحروفه (وأقول) كلا الامرين مدفوع اما الاول فهو سهو ظاهر وذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو بمعنى الحيثية التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر الخ فالمراد بالحيثية في كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير واحد وقول المصنف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير تعريف واحد لا تعريفان لان معناهما واحد لا يختلف اذ التفاوت في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحاده فما اقتضاه قول الشارح زاد في التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا غبار عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أنا لو تنزلنا عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي النقص منه أيضا بل نصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالامرين جميعا وغاية مافي الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ مما يصلح قرينة على ذلك فتدبر وأما الثاني فلأن مراد الشارح مايدخله بحسب الظاهر من غير احتياج الى التكلف الذي لا يليق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقعي وهو ان من جعله منه زاد ماذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب الا لقصد الادخال كما يعلم من شراح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أولا فامر آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهدته فتدبره فان فيه دقة ما فان قيل بعض من جعله منه لم يات بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ماذكر على كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما تقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لا على كل فرد كما تقرر في محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل ما نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطنب به على الادخال بهذا المزيد فمما لا يلتفت اليه لان القيود لا تنحصر في الاخراج بل تكون لغيره أيضا كالادخال كما نص عليه الائمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض شيخنا وقد علمت اندفاعه (قوله لكنه لايشمل من خطاب الوضع ماتعلقه غير فعل المكلف الخ) اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانصه قال التفتازاني فان قلت هب ان ماخرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ماليس بفعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالتعلق

لكنه لايشمل من خطاب الوضع ماتعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

الوضعى أعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو يجعل الشئ سببا أو شرطا له اهـ والسؤال المحكى أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بجوابه بجوابه وقوله كالزوال مثال لغير فعل المكلف وسببا حال اهـ كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لعاقل ان من المحال عادة عدم اطلاع الشارح على ما قاله التفتازانى من السؤال والجواب اذ كيف يتأتى مع ما علم من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير مراجعته لكلام من هو العمدة فى التكلم عليه المشهور بالاضافة اليه فكأنه لم يرتض الجواب ويمكن ان يوجه ذلك بأمرين الاول ما فى ذلك الجواب من مزيد التكلف الذى لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب حيث ذهب الى زيادة هذا القيد احترازا عن التكلف الذى وقع فيه من أعرض عن زيادته وحكم برجوع الوضع الى الاقتضاء أو التخيير وذلك لان الخطاب المتضمن لكون الزوال سببا لوجوب الظهر مثلا انما تعلق أولا وبالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظهر وان لوحظ التكلف وجعل متعلقا بالوجوب بناء على انه بين حاله فى الجملة وهو كون شئ وهو الزوال سببا له فالوجوب أيضا ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظهر فيحتاج فى دعوى تعلقه به الى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله فى الجملة وهو كون شئ سببا للوجوب المتعلق به فقوله لكنه لا يشمل أى بحسب الظاهر المتبادر الخالى عن التكلف الذى لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة الى ارتكابه الثانى انا ان اعتبرنا هذا التكلف فلا يخفى ان الخطاب الوارد بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظهر على هذا الوجه الذى تقرر من التكلف حيث بين ان شيأ سبب للوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذى هو نفس الزوال على الوجه الخالى عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثانى قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر أى لا يشمل هذا الوضع الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقا هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالى عن التكلف بان تعلق به ابتداء كتعلقه ابتداء بكون الزوال سببا لوجوب الظهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع مما لاشبهة فيه لعاقل كما لاشبهة له فى تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذى هو غير فعل ولا فى ان عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله التكلف ببيان متعلق آخر للخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه المحقق الثبوت لا يسامح كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه الآخر لا يسامح التكلف فى كونه متعلقا ولا يقدح فى اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والا لزم امتناع عد الندب وخلاف الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة الى الفعل أمر والى الترك نهى بل لزم امتناع تعدد الحكم مطلقا لان الخطاب الذى هو الكلام النفسى صفة واحدة لا تعدد فيه الا باعتبار تعلقاته فتدبر هذا الوجه فانه وجيه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلا

واستعمل المصنف كغيره ثم للمكان المجازى كثيرا .

فغيره وان وقع متعلقا فى الظاهر لايكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل قطعا لتصريح الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه ألا ترى الى تمثيله لخطاب الوضع بقوله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال اه فهذا منه نص فى جعل الزوال متعلقا بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضا من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك كله تتضح صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب فلله دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصرا على ماليس بفعل بل هو شامل لفعل غير المكلف أيضا لان قوله مامتعلقه غير فعل المكلف شامل لماليس فعلا أصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبى والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولايشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل المكلف فعل جنس المكلف أى فعل مايصدق عليه الانسان مثلا لانا نقول لا اعتبار بمثل هذا ولايصح وقوع مثله فى مطلق الكلام فضلا عن التعريف لانه مما لايفهم من اللفظ مطلقا على انه يبقى مامتعلقه فعل البهيمة ولايصح ان يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقا اذلا يقدم على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ماذكرناه فى الوجه الاول والثالث ورأيت شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثانى من الامرين اللذين حكينا هما عن شيخنا الشهاب وتكلمنا عليهما فى الكلام على قول الشارح السابق زاد فى التعريف السابق مايدخله فقال الخ كما تقدم بيان ذلك ذكر أن السعد أجاب بما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح فى الاعراض عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما لامزيد عليه ان أحسنت التامل واعرضت عن محض التقليد لكل ماتسمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع على جواب السعد أو انه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما فى ذلك الجواب مما يقتضى تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بان الشارح اطلع عليه ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد اى أعمل اى أطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وهو اما على حذف مضاف أى كاستعمال غيره أو حال من المصنف أى استعمل المصنف حال كونه مشابها لغيره اه (قوله للمكان المجازى) انما عدى استعمل باللام اما لانها بمعنى فى كما قاله شيخنا العلامة واما لانه ضمن استعمل معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيث فسرها أى ثم بهنا فكان عليه أن يقول للمكان المجازى القريب (أقول) فى ثم تجوز من جهتين ولايخفى أن تفسيرها بهنا الذى هو من اشارات القريب ينافى تفسيرها بذلك الذى هو من اشارات البعد فى قوله أى من أجل ذلك اللهم الا أن يقال استعمل هنا فى البعيد مجازا أو ذلك فى القريب كذلك أو يقال أشار أولا بهنا الى قرب المشار اليه لقرب محله وماذهم منه وثانيا بذلك الى بعده باعتبار أن المعنى غير مدرك حسا فكانه بعيد ثم رأيت فى شرح التسهيل للدمامينى مانصه وانظر ثم فى قول العلماء ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك اى التى للبعيد أو معنى هنا اى التى للقريب والظاهر هو الثانى اه ثم مما ينبغى التامل فى علاقة هذا المجاز وفى قرينته ويمكن أن تجعل العلاقة هى المشابهة فان المعنى محل الفكر وتردده اليه بملاحظته المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل للجسم

والتردد اليه باتيانه المرة بعد الاخرى والقرينة استحالة كون المعنى مكانا حقيقيا فليتأمل ثم رأيت لبعضهم فى قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف فى رحمن مانصه قوله ومن ثم للاشارة الى المكان الاعتبارى كانه شبه الاختلاف المذكور فى شرط تأثير الالف والنون انه انتفاء فعلانة أو وجود فعلى بالمكان فى ان كلا منهما منشأ اذ المكان منشأ النباتات والاختلاف المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف فى صرف رحمن فجعل الاختلاف المذكور من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتبارى بالمكان الحقيقى لاشتراكهما فى المكانية فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ماذكر من ان الحكم خطاب الله لكونه منشأ للاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتأمل (قوله ويبين فى كل محل بما يناسبه) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لادلالة فيها على أزيد من مشار بها اليه لوحظ فيه كونه مكانا وأما بيان ذاته وحقيقته فبقرينة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما سيأتى) لايقال ماهنا من جملة الكل ولايصدق فيه قوله كما سيأتى لانه بين هنا الافيما سيأتى لانا نقول هذا غلط ظاهر لان ماهنا انما بين أيضا فيما سيأتى ضرورة تأخر بيانه عن هذا الكلام المشتمل على الحوالة (قوله فقوله هنا ومن ثم اى ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق به ومن ثم عطف بيان عليه اذ المفسر عن هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أى ومن هنا قال شيخنا العلامة خبر عن قوله فقوله لقيام أى مقام معناه والا فدخولها فى الاصل عطف بيان على ماقبله اه والاوجه انه متعلق الخبر لانفسه والتقدير مثلا يقال فى بيانه وتفسير معناه اى ومن هنا اى هذا اللفظ اونفس الخبر على حذف مضاف اليه والى المبتدا والتقدير فمعنى قوله هنا ومن ثم معنى قولنا اى ومن هنا أى معنى هذا اللفظ (قوله أى من أجل ذلك نقول لاحكم الا لله) فيه أمور الاول انه حمل من على معنى التعليل هنا وفى جميع مواضعها من الكتاب قال شيخنا العلامة والظاهر ان كونها للتعليل لايتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو اظهر لان ثم للمكان وكون من الداخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها للتعليل اه (وأقول) أما أولا فقد أطبق شراح كافية ابن الحاجب من الشيخ الرضى وغيره على حملها على معنى التعليل فى نحو قول الكافية فى بحث مالا ينصرف ومن ثم اختلف فى رحمن ولولا انه الارجح الاظهر ما اطبقوا عليه وأما ثانيا فقد قال الشيخ الرضى وتبعوه المقصود من معنى الابتداء فى من أن يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيأ ممتدا كالسير والمشى ونحوهما ويكون المجرور بمن الشئ الذى منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدى بها أصلا للشئ الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار فان الخروج ليس شيأ ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتدائية بان يحسن فى مقابلتها الى أو مايفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ اليه وأفر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ولايخفى ان القول فى قوله نقول لاحكم الا لله بمعنى الاعتقاد لا اللفظ اذ لامعنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمرا ممتدا ولا يظهر كونه أصلا للممتد الا بالتكلف كما أن أصل مقابلة من هنا بالى أو مايفيد فائدتها فضلا عن حسنها لايظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لاتكلف فيه بحسب اللفظ

ويبين فى كل محل بما يناسبه كما سيأتى فقوله هنا (ومن ثم) أى ومن هنا وهو ان الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول (لاحكم الا لله)

ولا بحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبثا بمجرد أن ثم للمكان مع انه
ليس مكانا حقيقيا كما تقدم * ثانيها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل
يحملنا على القول بانه لا حكم الا الله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا
الحكم بانه خطاب الله أنا نقول لا حكم الا الله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى
هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك انا أخذنا الحكم جنسا يتناول المحدود وغيره
وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم الا الله
تعالى وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل اه (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم
بانه خطاب الله دليل يحملنا الخ فليس بسديد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه
بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل صريح قول الشارح تفسيرا
للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه
خطاب الله ولا خفاء فى أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى
اعتقادنا اذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم الا الله تعالى ويوجبه اذ انتفاء
الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم
على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يحمل من اعتقد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضا اذ من
لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله فقوله بالنسبة لهذا أيضا ليس بسديد وعلى
التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفا فيها مما ادعاه
هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا فى غاية السداد من هذه الجهة التى اقتصر عليها
الكمال لكن فيها نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع
مخصوص منه وهو التكليفى المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والنفى كما أشار اليه الشارح
اولا وحينئذ فالذى تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور
لا ان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكر لا يحمل على اعتقاد أن
لا حكم على الاطلاق الا الله كما افاده اطلاقه النفى واستعماله فيه الصيغة التى هى نص فى نفى
الجنس وهى لا مع بناء اسمها فى قوله لا حكم الا الله اذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الاطلاق ليس
لازما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذى بيناه
متوجه على المعنى الذى قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص
بانه خطاب الله انا نقول بنفى الحكم على الاطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص
الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه انا نقول
بان هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف لا حكم الا الله
سلب الحكم على الاطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحينئذ
يتم مقصود المصنف اذ لا خفاء فى أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص
خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضا ما تقدم ان العبارة اقتضته ويندفع عنه النظر من تلك
الجهة السابقة أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اختص به تعالى
هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرده منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من
اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى
والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما ينبه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن
ان يتم أيضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون
اللائق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد انتفاء الحكم مطلقا عن غيره
تعالى وبوجه فليتأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا يخفى ثالثها ان المقصود من هذا النفي
التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل
بشيء مما سيأتي عن المعتزلة وحينئذ وفيه نظر ظاهر اما أولا فلان الحاكم حقيقة هو الله تعالى
وحده اتفاقا كما سيأتي عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح الاسنوي بذلك بقوله
فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سيأتي تحريره في أن العقل هل يدرك
الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بمعونة العناية والتكلف نفي
الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى الذم
عاجلا الخ خارجا عنهما لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام
الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النفي المذكور
لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لا حكم الا الله ما هو
الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكر أو نفي ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل
لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجر في ذلك الامر الآخر الذي هو ترتب ما ذكر فلا يتجه قوله ومن
ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بمنع ان مقصوده من هذا النفي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى
الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بانه يكفي في التمهيد
والرد الاشارة اليهما بما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لا حكم الا الله
اثبات الحكم له تعالى وحده حسبما أراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم نفي
حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد
المدركين بالعقل كما قال السيد ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن
أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله
الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب
أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه
الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل
حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب
أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى
ان أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران
ذاتيان لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثاني بانه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكه لما يترتب عليها من ترتب ماذكر لانه اذا انتفى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا انتفى ادراكه انه يذم ويعاقب بتركه فليتأمل وعلى هذا فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سيأتى عن شيخنا العلامة دعواه رجوع الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنبينه ويجوز ان يريد بقوله لاحكم الالله انه لايدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة مابينه على يد الرسل يناسب هذا المعنى قول الشارح فى شرح قول المصنف الآتى شرعى أى لايؤخذ الا من الشرع ولايدرك الابه فحمل حكم الشرع فى محل النزاع على الادراك به ينبغى ان يكون فى التمهيد بهذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال فى صحة التمهيد والتفريع واذا علمت جميع ماقررناه فى هذا المحل علمت ان الكمال بمعزل عن ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو وفى بايضاحه لم يصادف محلا (قوله فلا حكم) للعقل انما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب لعموم النفى فى قوله لاحكم الالله تنصيصا على محل النزاع فانه منحصر فى الواقع فى حكم العقل واحترازا عن زيادة مايستغنى عنه (قوله بما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين أحدهما كون الفعل تعلق أمر بالثناء على فاعله أو ذمه الثانى كونه لاحرج فى فعله ومقابله وقد مشى فى المتن على مايلائم الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سيأتى على مايلائم الثانى حيث قال والحسن المأذون الخ واعلم انه لايخرج الفعل عندهم اعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على مايقرب من المعنى الاول وكان المكروه والمباح وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح أن يقيد بالبعض نظرا لما اقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد اشمل نظرا للمعنيين معا انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفى لان فعل غير المكلف لايتعلق به حكم تكليفى وعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لاذاتية الاول موافقة الغرض ومخالفته الثانى ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له الثالث مالاحرج فى فعله ومافيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا انتهى وقضيته ماذكر أيضا ويبقى الكلام فيما لايتعلق بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهر على ماتقدم تحقيقه ولايبعد انه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ماسيأتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر والاباحة والوقف عنهما لهم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين فقوله المعبر عن بعضه نعت لما فى قوله بما سيأتى انتهى فبين بذلك انقسام ماسيأتى الى مايعبر عنه بالحسن والقبح وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل والى مالايعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم للعقل بشىء مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح

العلم والحظر والاباحة هذا مقتضى صنيعه وظاهره ان المراد التعبير فى لسان القوم ويرد عليه
ان كلا من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالقبح والصواب ان
المراد التعبير فى كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يدل قوله
ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أى المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتامل (قوله
ولمشاركة فى التعبير بهما عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بانه يجب حذف عنه
لان التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك
ان ابن الحاجب لما قال فى خواص الاسم والاسناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم
فيصير المعنى ان الاسناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاسناد الى غير
الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاسناد اليه بقوله أى الكون مسندا اليه فاشار
الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلو أسند الى غيره لم يختص مطلق الصفة وأورد على هذا
ان الضمير راجع الى الاسم فالاشكال بحاله واجيب بانه راجع الى اللفظ أو الشئ أو الى الاسم
والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أى حقيقة اللحية وقال
شيخنا الشريف لا يبعد ان أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة
الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضى الضمير مرجعا ولا يخفى امكان جريان جميع ذلك هنا بان
يفسر التعبير بهما عنه بالكون معبرا بهما عنه فيكون الاشتراك فى هذه الصفة ويجعل ضمير
عنه للشئ أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حينئذ ولمشاركة فى
الكون معبرا بهما عن الشئ أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيأ لا خصوص كونه ذلك
البعض فان الخاص قد يذكر مع ارادة عمومه لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضى
الضمير فيها مرجعا لغلبة استعمالها فى هذا المعنى حتى كانها علم عليه فليتأمل (قوله بمعنى
ملائمة الطبع ومنافرته) أى ملائمة الشئ الحسن للطبع ومنافرته فالمصدر مضاف للمفعول
والجار والمجرور اعنى بمعنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز سيبويه مجئ الحال من
المبتدا واما من مرفوع عقلى والباء للملابسة واضافة معنى بيانية والتقدير ملتبسا بمعنى هو
ملائمة الطبع ومنافرته فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شئ آخر ملتبس بهما
والشئ لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضى المغايرة والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية
وتحققها هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضا بما سيأتى
وغيره ولا اشكال فى التباس الاعم بالاخص لا يقال لا حاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن
والقبح مرادا بهما اللفظ والباء فى بمعنى ظرفية بمعنى فى والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال
كونهما مستعملين فى معنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لانا نقول حمل الحسن
والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقلى اذ العقلى هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر
الشارح للشئ فان حسن الشئ وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما
بقوله عقلى على حذف المضاف أى معناهما عقلى فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة
اليه فان قلت فأى فائدة فى زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب ما هو
خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهلا قال بملائمة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدلالة على ان

ولمشاركة فى التعبير بهما
عنه ما يحكم به العقل وفاقا
بدأ به تحرير المحل النزاع فقال
(والحسن والقبح) للشئ
(بمعنى ملائمة الطبع
ومنافرته) كحسن الحلو
وقبح المر

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلي)

بدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك واعلم ان ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا العلامة وربما يقال ان بينهما فرقا لان الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض اه أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالغرض عبر في المواقف فقال الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اه قال السيد في شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما اه وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض او مخالفته (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور ما تقدم واضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى الكمال بيانيتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد في حواشي العضد بقوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اه أي وملتبسا بمعنى هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه وليس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فانه بعد ما ذكر ان اضافة معنى الى صفة اما من اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة البيانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم بالغير فحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان أوفق بالمعنى المراد والحاصل ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير الحسن بنفس العلم مثلا بل بكونه صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه مبني كما ترى على ان الصفة في عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرر وبه يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعمه الشيخ عليه على ما يفهم من قوله والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل انما فسره بكمال العلم مثلا وعبارة المصنف هي عبارة المواقف فانه عبر بقوله الاول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح اه ثم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان اه وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العضد له تفاوت لا يخفى فانه فيما تقدم عنه في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول عبارة المصنف على توجيهنا لا عن كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيده قول السيد في شرح تمثيل المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان وفي الثاني أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اه ولا يخفى الفرق بينهما والحاصل انه لا شبهة في ان نسبة المصنف الى انه فسر الحسن بنفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم مما قررناه ويبقى الكلام في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما بيناه وفاقا لما اقتضته عبارة المواقف وحواشي العضد المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله وبمعنى صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أي وبمعنى كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح لا هما ولو أضاف الكمال الى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجاب بان الاضافة بيانية ويرد عليه

ان

أي يحكم به العقل اتفاقا (وبمعنى ترتب) المدح و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعي)

ان ذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدي هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصوده ويجاب بان الاقتصار عليهما يوهم ارادة النهاية في الكمال والنقص وليس مرادا اه ولا يخفى ان المعنى باعتبار جوابه بان الاضافة بيانية مخالف للمعنى الذي ادعاه أولا بقوله لابد فيه من تقدير الخ مع ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل باعتبار هذا الجواب فتأمله (قوله أي يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل انما يدرك بنفسه الكلي أو الجزئي المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه في الامثلة الاربعة مفهوما كليا فالحاكم هو العقل بنفسه وان أخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك وللعلم والجهل هو العقل بواسطة آلاته الباطنة ولحسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقل في مقابلة الشرعي على حكم الوهم فيما ذكر اه (واقول) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هي المدركة للاشياء الا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحته ارتسم فيها صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه ابحاث في محله وبه تعلم ما في كلامه من الابهام والاجمال وقوله بواسطة الحس المشترك أي لانهما من المحسوسات التي آلة ادراكها الحس المشترك وفي تفرقته بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة آلاته الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد في حواشي المطول المفهوم اما كلي أي سواء كان صورة أو معنى أو جزئي والجزئي اما صور وهي المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة واما معان وهي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعاني هو الوهم اه وقوله المنتزعة من الصور المحسوسة يخرج المعاني الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان في الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم فاضافته معنى بيانية لكنه في الحقيقة مضاف الى محذوف أي وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب اذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف والثاني ان عاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحققهما في الحال مطلقا والثالث انه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعي أي خطاب شرعي لان الحكم هو خطاب الله

الخ أى الخطاب التكليفى الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتب المذكور هو كونه
سببا لذلك أى المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق
كلامه لان تعريفه للحكم لم يتناول الا الخطاب التكليفى لا الوضعى فلو قال بمعنى أمر الله ايانا
بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الاخير اه
ماعلق عنه (وأقول) ماذكره من ان هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لانه الخطاب الوارد
بكون الشئ سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك اذ ليس المراد هنا ان الخطاب ورد بكون شئ سببا
للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح أو الذم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم
والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى اه وهى ظاهرة فيما ذكرنا انه
المراد كعبارة المصنف (قوله أى لا يحكم به الا الشرع) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش
فى هذا الكلام بان قضيته اتحاد الحكم فى جزأى الاثبات والسلب المشتمل عليهما الحصر حتى
يكون ما أثبته المخالف للعقل هو ما أثبتناه للشرع كما هو مقتضى الحصر مع انه ليس كذلك بل
الذى أثبته المخالف انما هو معنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وحينئذ فلا يتقابل الاثبات والنفى
ان جعل الحكم فى النفى بمعنى الادراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم ان جعل فيه
بالمعنى الذى أثبتناه والجواب ان المراد بالحكم فى كلا الجزأين هو الادراك كما أشار اليه الشارح
بقوله الآتى ولا يدرك الا به فانه تفسير لما قبله فلا اشكال والثانى انه قال شيخنا الشهاب أتى
بالحصر فى هذا دون العقل لانه لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا للعقل فى
الشرعى وفى قوله الا الشرع المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وهو يحكم دون الا الشارع
الذى هو دافع للتجوز فيهما مراعاة للمحافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب والشرع
وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات فاسناد الحكم اليه
مجازى من اسناد المعنى الفعلى الى مكانه المجازى وأيضا الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل
على بعضه أو حقيقى بان يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل اه ما قاله شيخنا فليتأمل قوله
المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذى ذكره على وجه يفيد
ان الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال فى قول السيد فى حواشى العضد وأما الدين فهو وضع
الهى سائق لاولى الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات و يتناول الاصول والفروع وقد
يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد
الصحيحة والاعمال الصالحة اه ما نصه احترز بقوله الهى عن الاوضاع البشرية نحو الرسوم
السياسية والتدبيرات المعاشية وقوله سائق لاولى الالباب احتراز عن الاوضاع الطبيعية التى
تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعانى
الاتفاقية والاوضاع القسرية وقوله الى ما هو خير بالذات عن نحو صناعتى الطب والفلاحة
فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى أعنى تأثير الاجسام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوى
الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستا تؤديان بهم الى الخير المطلق الذاتى أعنى
ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهى السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية وهو الملة أيضا
الا أن بينهما فرقا وهو ان الوضع الالهى اذا نسب الى من يؤديه عن الله يسمى ملة واذا نسب

المبعوث به الرسل أى لا يؤخذ الا من ذلك ولا يدرك الا به (خلافا للمعتزلة) فى قولهم انه عقلى أى يحكم به العقل

الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق الملة من أملى على لانها بالوحى الذى هو بالقاء الكلمة بعد الكلمة فى روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يفرق أيضا بان الشريعة من حيث يطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والمفهوم منه ان ذلك الوضع هو الاحكام لا الالفاظ ففى قول شيخنا مجازا عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الالفاظ وبما تقدم من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به ينظر فى قول الشيخ فاسناد الحكم اليه مجازى الخ لان قضية هذا التفسير أن التجوز فى الطرف وان معنى لا يحكم به الا الشرع لا يكون واسطة فى ادراكه الا الشرع ولا خفاء فى انه لا تجوز فى اسناد الواسطة فى الادراك الى الشرع فليتامل (قوله المبعوث به الرسل) فيه أمران أحدهما ان لقائل ان يقول هذا القيد مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيهما قال شيخنا الشهاب ان أريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف النبى والرسول وان أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو لنبى ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك للموافقة الغالب نظرا لكثرة حملة شرع الرسل الآخذين للاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعنى استواء النبى والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اه واياك ان تظن عدم مباينة الامر الاول للثانى (وأقول) أما الاول فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سيأتى فى قوله ولا حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم يثبت فى حق الانبياء بوصول الشرع اليهم مع انتفاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة ما يشمل البعثة حقيقة وحكما وسيأتى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسنتهم أيضا ويدل عليه قوله أى لا يؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هى الادلة وهى الكتاب والسنة اه وفيه نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاخذ من الاحكام على ان من للابتداء وأما الثانى فيمكن أيضا ان يجاب عنه باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث بجنسه الرسل على ان الحكم يبعث الرسل به لا ينافى ثبوته للانبياء أيضا وانما اقتصر على ذكر الرسل اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثانى ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام فى شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسل مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل وعلى التجوز فى البعثة وارادة الاعم من الحقيقة (قوله فى قولهم انه عقلى) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الفعل المقدر العامل فى خلافا يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله فى قولهم وهو خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلو قال فى ذلك أى فى قولنا انه شرعى كان اظهر اه (وأقول) تقدير العبارة على ما سلكه الشارح مخالف بقولنا انه شرعى المعتزلة فى قولهم انه عقلى وهذا كلام صحيح حسن منتظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوطئة لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من
قولهم انه عقلي عدم قولهم انه شرعي بالمعنى الذي قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع
ولا يدرك الا به ولو عبر بقوله في ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم في انه شرعي
قولهم بانه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحينئذ فاما أن يعرض عن تعيينه
وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب أو يتعرض مع
ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك (قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة
الخ) قال شيخنا قد يشكل في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله
على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل
حكم كذلك فهو نظري فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشئ
الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لا نسلم ان الحكم لوسط ينافي الضرورة مطلقا وانما ينافيها اذا
كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري
مع انه بوسط مقارن لها في الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد
تحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من أراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله
انه لا يقال ان قوله بالضرورة ينافي قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لابد
من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فههنا اذا نظر
العقل الى الصدق النافع فانه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه
(قوله يتبعها حسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول يشير للوجوب والندب والثاني يشير
للتحريم اه وأقول اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشملها اذ لا يترتب
على واحد من فعلها أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وأما تركه الكراهة ففيه نظر اذ
يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة
والا أشكل على الشيخ في عد الندب اذ لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي
العضد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعلم منه ان العقل عندهم قد
يستقل بادراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن
الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى أن
الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا
بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله
ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن
تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب
والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا
تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أي يدرك العقل ذلك)
فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند
الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا عن شيخنا العلامة ان قوله أي يدرك العقل ذلك
تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب له أن يكون المشار اليه مرجع الضمير في قوله انه

لما في الفعل من مصلحة أو
مفسدة يتبعها حسنه أو
قبحه عند الله أي يدرك
العقل ذلك بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب
الضار أو بالنظر كحسن
الكذب النافع وقبح
الصدق الضار وقيل العكس
ويجيء الشرع مؤكدا لذلك

من

من قوله فى قولهم انه عقلى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ او يحتمل ان الاشارة لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه اوقبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلى قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثانى انه يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال فى شرح منهاج الاصول مانصه وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة أو بالنظر فاما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى ان العقل هل هو كاف فى معرفته أولا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال مالا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به ادراكه بعد ورود الشرع أن فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما لتوقف ادراكه اياهما على وروده (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الآخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف الخ) ولا يخفى ان هذا بمجرده انما يثبت التسمية مقابل الثواب فلابد فى تتميم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للمناسبة بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أى فهو أخص بهم وألصق فكان الانسب عند ارادة الاقتصار على أحد الامرين ايثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع ما عساه أن يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمله (قوله وشكر المنعم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الاولى على سبيل التنزل مع المعتزلة اى تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررها ابن الحاجب على اتم وجه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم انما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اه وقال الكورانى بعد ان ذكر أن هذين الفرعين أى هذه المسئلة والتى بعدها

او باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلى وشرعى خبر مبتدا محذوف أى كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا (وشكر المنعم)

ذكرهما الاصحاب على سبيل التنزل وقرر ادلتهما وما يتعلق بهما مانصه اذا عرفت هذا عرفت أن كلام المصنف فى هذا المقام ليس على ما ينبغى لانه أشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم واجب بالشرع والى الفرع الثانى بقوله ولا حكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا حاكم عند أهل الحق سواه كان المناسب ان يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل اه (وأقول) أما أولا فاعلم ان التنزل فى هاتين المسئلتين ليس أمرا متفقا عليه فقد قال الاصفهانى فى شرح المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا فى هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة فى هاتين المسئلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان فى هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم فى هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا ولان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعى واقعا اما حقيقة او بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكنا اقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب أن لا نسلم لهم القاعدة أصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف فى هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل فى هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فاغا نص على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للأصحاب واقتداء بهم فى الجملة وأما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث أفردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما ومما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه (قوله أى الثناء على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح يقتضى ان موضع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوى المتعارف وهو خلاف المشهور واذ المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفى وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره وانذاراته وعلى هذا القياس الخ اه (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفى يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف فى بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من جملة صور النزاع بل هو داخل فى الشكر العرفى ولا محذور فى ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام والخطب فى ذلك سهل اه على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفى حيث قال فى قوله أى الثناء مانصه عرفه باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فعل ينبئ الخ لافادة الكل المجموعى واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعى المعرف بقولهم صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله فانا وفى قوله أو اللسان أو غيرهما التفصيل المجمل نحوها فى قوله تعالى

أى الثناء على الله تعالى

كونوا هودا أو نصارى اه لكن فيه نظر من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول
الشارح بان فى الموضعين بمعنى كان وسيأتى عنه ما ينافيه والثانى ان الشارح اعتبر كون الثناء
لاجل الانعام والحمد الشرعى المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثانى قال شيخ الاسلام تبع فى تفسيره
الشكر بالثناء الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث اطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد
وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره اى أو الثناء بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق الثناء
على العمل بالاركان غير سائغ الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان
والقلب اه لا يقال التجوز ممتنع فى الحدود الا بقرينة واضحة لانا نقول القرينة موجودة
وهى تقسيمه الى هذه الاقسام وفى كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه
وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل للثناء فالانعام أخذه الشارح
من ترتب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول)
لا حاجة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر فى مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر
من غير حاجة فى اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق
الايجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فليحمل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول)
يمكن ان يجاب أما أولا فبان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صلة له حتى يكون
الخلق منعما به لكن هذا غير متعين لجواز ان يتعلق به تعلق السبب بمسببه والمعنى لانعامه
بسبب الخلق الذى هو الايجاد أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجاده سبب لتحقق انعامه عليه
أى لتحقق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب فى تحقق العام أو لان تحقق الفرد سبب فى تحقق
الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدرا كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله
والصحة الا ان يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما ثانيا فبان يراد
بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التصحيح وحينئذ
لا يبقى اشكال فى صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر فى الحاصل به أمر شائع فليتأمل
(قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما ينتفع به ولو قال بالوجود والرزق والصحة
كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الراء أيضا ووجه الاولوية المذكورة اندفاع
الاشكال عنه المحوج الى التأويل الذى ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد)
قال شيخنا الشهاب تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا
اختياريا بالاعتقاد الذى هو من مقولة الانفعال على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه
المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور كون الادراك كيفا لا انفعالا
ولا انفعالا ولا اضافة كما قيل بكل من ذلك والمسئلة مبسوطة فى محلها ثم قال اعنى شيخنا المذكور
ثم فى قوله بأن يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه اذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة
عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أر فى ذلك نقلا اه ثم قال أيضا فى قوله بأن يتحدث بها أى
بالمذكورات من حيث هى خلق ورزق وصحة منعم بها منه قيل لا من أى حيثية كانت وفى هذا
أيضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما الثناء بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كما ترى فى
اضافة النعمة الى المنعم وكذا الثناء باللسان لان التحدث بالمذكورات انما يكون ثناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق
والصحة وغيرها بالقلب
بان يعتقد انه تعالى وليها أو
اللسان بان يتحدث بها

اذا أضافها اليه الا ان يمنع ذلك بأنه يكفى فى كونه ثناء القلب بكونها مضافة اليه تعالى وان لم يصرح بذلك وأما الثناء بغيرهما فليس فى عبارته اشعار باعتبار الافهام المذكور فيه لان الثناء بنحو الخضوع له تعالى يتحقق بدون اضافة النعم اليه تعالى غير انه لا بد فى كونه شكرا من ان يكون صدوره لاجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح الفنرى وغيره فى تعريفهم الشكرية ولهم فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل أى لا بينبئ ولا بتعظيم وهذا يدل على ان المعتبر فى الشكر كون الثناء لاجل الانعام وان لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ويشكل على الشارح ان تعريفهم هذا يفيد ان كلا من الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضا بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثانى أيضا بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا قال الفنرى واعلم انهم صرحوا بان الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال أو اعتقاد اتصافه بصفة الانعام وانه ولى النعم فى مقابلة انعامه أى ذلك الاعتقاد لاجل انعامه اه اللهم الا ان يحمل قوله بان فى الموضعين على التمثيل على ما هو عادته تبعا للشيخ فى مذهبه كما تقدم بيان ذلك فى أول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضع الثالث لمجرد التفنن واعلم ان تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكر مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه صريح فى ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله موليها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام فى قوله السابق فى الخطبة وانما يحمد على النعم أى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب ما نصه أى بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذى ذكره وهو الحمد اللفظى أو بالحمد المنوى اه والحمد فى مقابلة النعم هو الشكر وسيأتى لذلك مزيد (قوله كأن يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل للثناء بغيره لا لغيره ولما كان الغير صادقا على متعدد ذى افعال متباينة لزم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها فى مدخولها والاتيان بالكاف المؤذنة بعدم ذلك اه (وأقول) حاصله كما ترى ان الثناء بالاعتقاد منحصر فى اعتقاد أن الله تعالى ولى النعم وان الثناء باللسان منحصر فى التحدث بالنعم وان الثناء بغير الاعتقاد واللسان أى بافعال الجوارح غير منحصر فى الخضوع فلذلك أتى فى الاولين بالباء المشعرة بالحصر وفى الثالث بالكاف المشعرة بعدم الحصر ويرد عليه أمران الاول ان هذا ينافى ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف الشكر الشرعى المعرف بقولهم صرف العبد الخ لان ذلك انما يصح اذا أراد بان فى الاولين التمثيل لا الحصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر فى اعتقاد ان الله مولى النعم والشكر باللسان عليه لا ينحصر فى التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك التعريف وتقدم نقل الفنرى عن تصريحهم ما هو صريح فى ذلك والثانى ان لقائل ان يقول ان كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع وهذا الثانى وارد على الشارح أيضا الا ان يمنع ما قلناه فليتامل (قوله واجب بالشرع) أقول فيه أمران الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذى فسره به الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه

أو غيره كأن يخضع له تعالى

(واجب بالشرع) لا العقل

فمن لم تبلغه دعوة نبي لا اثم
بتركه خلافا للمعتزلة
(ولا حكم) موجود (قبل
الشرع)

خلاف المتبادر من كلام الفقهاء فى الفروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل
مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الا أن يؤول
ماذكره كأن يراد باعتقاد ماذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولیها اعتقد انه
الله تعالى وبالتحدث التحدث بالقوة بان يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها
اليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى
نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدوانى فى حواشى شرح المطالع على تعريف الشكر
العرفى بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ما خلق لاجله بما كلف به اه والثانى ان
القرافى فى شرح المحصول قال البحث الاول فى بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق فرع
التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله
صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماه أتفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما
تاخر فقال ألا أكون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهى فعل وقول واعتقاد وقال تعالى
اعملوا آل داود شكرا فجعل جملة شريعتهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله
طاعة ان طلب فعله أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله
تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله
تعالى كانت فى الافعال أو الاقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة
الله تعالى وأدناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع
وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث
الثانى اذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات
والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب
اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فيتعين تحرير الدعوى ولا يؤتى بلفظ
يوهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا
أو أقوالا واعتقادات أو تروكا وأنه ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو
الطاعات المندوبة (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبى) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب
وان أفاده ذكر الدعوة اه ويبقى الكلام فى التعبير بالرسل فيما بعده مع ان ذكر البعثة
يفيده والاعتذار بالتفنن ليس بذاك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول
فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق فى ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع فلا يجب توحيده
ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتى
زيادة تتعلق بذلك والثانى قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق الخبر
مع كونه استقرارا عاما فى المزج الذى يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه (وأقول)
كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعا وكونه يصيره كالكلام الواحد
لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيفيد انتفاء
وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس
الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

المذهب الحق فالشارح مضطر الى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة ان يقول الخبر متعلق بمحذوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قواهم الكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف اعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه انه لو تعلق به كان منصوبا منونا لانه حينئذ شبيه بالمضاف مع ان المتبادر من لفظ المتن والمعروف فيه ضبط لفظ الحكم بفتحه بلا تنوين نعم ذهب البغداديون الى جواز نصب الشبيه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت وعلى هذا يصح التعلق المذكور ويقدر الخبر مؤخرا أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلا (قوله أي البعثة لاحد من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب

أي البعثة لاحد من الرسل

تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجاب بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اه ويوافق ذلك قول الامام الحليمي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا ذا رأي ونظر الا أنه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول ازمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من يثبت الها وما نرى ان ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وان ما يدحرج الجعل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذي عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به يقتضي ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة ولا القول

لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب

بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين انا لا نتعبد أصلا وفرعا الا بعد البعثة ولو أمكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال أصلا وقد رد الابى شارح مسلم ما تقدم عن النووى بان كلامه متناف لحكمه بانهم أهل فترة وبان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول ولا ادركوا الثانى ثم قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا ان أهل الفترة غير معذبين اه لكن ما زعمه من التنافى ممنوع بل هو غلط لان النووى يكتفى فى وجوب الايمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا اليه كما تقدم عن الحليمى وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم دعوة اولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافى لو ادعى النووى أن من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووى فى غاية الظهور فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله وظاهر ان الكلام فى غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغى اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا أدركوا الثانى فهم أهل فترة ثم المفهوم مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى انها لا تثبت الا فى حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر واذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثانى بان يراد أنه لا حكم أصليا أو فرعيا يتعلق باحد قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لانتفاء لازمه حينئذ) أى حين اذ لا شرع فهو ظرف للانتفاء ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك ينافى اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلا قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضا فهذا الدليل بتقدير تمامه انما ينهض لنفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع ان المقصود نفى الجميع وايضا فللمعتزلة ان يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك لازم لتحقق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها فقوله من ترتب الثواب والعقاب أى من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب او فعل الحرام وأما الثانى فجوابه انه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأما

الثالث فجوابه ان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيه أمران الاول قال الاصفهانى فى شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم أورد ان المراد من الرسول فى الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفى تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفى مطلق التعذيب سلمنا لكن ليس فى الآية دلالة على نفى التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لكن لا يلزم من نفى المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبى المرسل والاصل فى الكلام هو الحقيقة وعن الثانى بان من شأن العظيم القدر التعبير عن نفى التعذيب مطلقا بنفى المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أحدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان والثانى ان الامام فى تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزاته أولا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلى وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولى أنى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشئ بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فنقول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف ويثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم

بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلى لايمكن دفعه اهـ كلام الامام (وأقول) يمكن ان يجاب عن الاول بانه اذا اظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشئ بنفسه او الدور او التسلسل وان كان ثبوت ما اخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى أقول يجب قبول قولى حتى يلزم اثبات الشئ بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدقى وتصديقى فى كل ما أدعيه وليس فى هذا اثبات الشئ بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل كما تقدم شرح ذلك فى الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ما حكيناه هنا من قول العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لايدرك الا بالشرع وقوله فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لاسبيل للعقل اليه ومن قول المواقف وشرحه وقد لايدرك العقل لابالضرورة ولا بالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما اهـ فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم فى هذا القسم ليس الا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا فى هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ما ذكرناه اولا بل صرح فى شرح المواقف بانه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال فى جواب بعض شبه المخالفين ما نصه لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقب النظر الذى هو متمكن منه اهـ فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر يثبت الوجوب باخباره وهو ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار لايتأتى فيه الترديد الذى ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثانى بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا أجنبيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذى ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذ الاحتراز ليس الا بالاتيان بكذا الذى هو الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم الترديد المذكور وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب أن حصول الواجب فى الخارج بالاتيان به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام فى ذلك مع انا لانسلم أن الاتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف وان أراد أن تحقق وجوب الواجب أى تعلق وجوبه بالمكلف الذى هو التعلق التنجيزى متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذى هو اظهر فى تحقق معنى التكليف) قال شيخنا الشهاب أى لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بيانية أو على

الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شئ ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للملزم به أخرى وما يدل على شئ بلا واسطة اظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اهـ (قوله وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه الخ) فيه امران الاول قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم اهـ والثانى أن كلام الشارح صريح فى أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التنجيزى وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فانه اعتبر فى تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهورا تاما فى أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شئ خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشتهر انه لا مشاحة فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من ان يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات التى لا حجر فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكمال ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة فاسدة فلا التفات اليها (قوله بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم موقوف) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما فى نفس الامر ولا يخبر عن الشان ويفسر الا بجملة صادقة عليه فقول المصنف موقوف لا يصح ان يكون خبرا عن الشان حينئذ بل هو خبر لمحذوف أى الشان فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو صادق على الشان فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال الشان موقوف بل الموقوف وجوده لا نفسه اهـ وعبارته فى حاشية قوله موقوف لا يصح أن يكون خبرا عن الامر بمعنى الشان اذ الشان فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجوده فموقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم اهـ (وأقول) ماذكره من انه لا بد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فانهم انما ذكروا ذلك فى الضمير بمعنى الشان ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك وكم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولو سلم فلا يتعين ماذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن ضمير

وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى (بل الامر) أى الشان فى وجود الحكم (موقوف

الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما انهم جوزوا حذف احد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف احد جزأى الجملة على قولهم أيضا وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدا لقوله موقوف أن الخبر مفرد فيحتمل انه يمنع وجوب كون الخبر جملة اذا عبر عن الشان بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرجه على قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثانى انه يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن فى وجوده أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا اشكال بوجه عن صحة افراد خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذ البعثة هى الارسال ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذ التقدير حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود الاحكام البعثة فليتأمل (قوله اشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف فمن قال بالوقف لم يرد معنى انا لا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه اشارة الى انه كان الاولى تعبير المصنف بعلى بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثانى انه قد تستشكل هذه العبارة بانها تضمنت توقف الشئ على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام هى الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان دفع هذا الفساد بأن الموقوف وجود الحكم او الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لا حكم قبل الشرع لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول الينا فيلزم تناقض فى العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمن نفى الحكم قبل وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ واثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته فى نفسه ونفى الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم فى كلام الشارح فغاية ما يلزم نفى الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع ان الاحكام المرادة هنا هى الشرع بل الاحكام هى الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام فى تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر وسيأتى كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده) قال شيخنا العلامة أى محتو مفهومه احتواء الكل على ما فى ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لا زمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده نعم يلزم هنا لخصوص كون الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم المتوقف فتأمل اه (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال الى انه مراد من عبر منا فى الافعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفا لمن نفى منا الحكم فيها وبل هنا للانتقال من غرض الى آخر وان اشتمل على الاول اذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده

(وحكمت المعتزلة العقل)

الاول انه ان أراد بقوله أى محتو مفهومه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتو على الانتفاء قبل والوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما فى ضمنه وان ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتويا عليهما كذلك فهو اعتراض ساقط اذ الاشتمال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب قوله مشتمل أى محتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما فى ضمنه اذ من البين ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اه وان أراد مجرد البيان فكلامه متناقض اذ الاحتواء الذى ادعاه مناف لقوله ومن المعلوم الخ * الثانى ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان فى غاية السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف فقط انه بل مراده انه مفهوم التوقف للغير كما سنشير اليه * الثالث أن قوله نعم يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذ لا نسلم أن الشرع محتو أى احتواء الكل على ما فى ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق التنجيزى المعتبر فى مفهوم الحكم هنا أو المراد من الحكم هنا بدليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التنجيزى وبدليل قولهم فى تعريف الرسول انسان أوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التنجيزى خارجا عن معنى الشرع ولا ينافى ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا فى تفسيره ما شرعه الله من الاحكام لانها هناك بمعنى آخر للحكم اللهم الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق التنجيزى لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لمطلق الاحكام أعم من ان تتصف بالتعلق التنجيزى أولا ولكونه اسما للاعم احتاجوا فى تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بأنه يكفى فى صحة الاحتواء المذكور عروض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه فى بيان اللزوم ان يقال انه ليس الكلام فى الحكم على الاطلاق بل فى الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده لزوما واضحا كما لا يخفى وقد ظهر بما تقرر ان الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص على ما تقرر لاعتبار التعلق التنجيزى فى الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافا لما قد يتوهم من اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة نعل هنا لا يصح ان يكون للتصيير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل لنسبة الفاعل الى اصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أى نسبوا للعقل انه حاكم اه الثانى ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن العقل يحكم أى يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازم الاول اذ يلزم من نفى الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذى ارادوه من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلقه فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فلا ادراك

لتبعيته

في الافعال قبل البعثة فما
قضى به في شيء منها ضروري
كالتنفس في الهواء
أو اختياري

لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوهمت والثالث انه قد
يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة
فانه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان
ما هنا أعم مما تقدم لشموله لجميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اهـ
(أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال
التوقف وأيضا ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا
فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها
قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرح به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك
القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله في الافعال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى
جعلته حاكما كما لا يخفى اهـ (وأقول) لا يتجه منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بمقدر دل
عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك * الثاني انه ينبغي حمل الافعال على ما يعم أفعال اللسان
وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمسامحة في عدها أفعالا اذ هذا الحكم لا يخص الافعال
بالمعنى المتبادر منها (قوله فما قضى به) ان كانت ما موصولة فالتقدير فالذي أي فالحكم الذي
قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فأي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك
الحكم كالاباحة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي ادرك
العقل ثبوته لذلك الشيء أو فأي حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء (قوله في شيء منها) أي
في فعل من تلك الافعال (قوله ضروري) قال شيخنا العلامة نقل عن الآمدي أن الضروري
يطلق على المكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما
كأكل الميتة للمضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجيء أي في قوله والصواب
امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره فالاباحة فيه الآتي ذكرها
بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره العضد في كتابيه
المواقف وشرح ابن الحاجب واسقاطه أوفق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال
الاختيارية اهـ (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الاعم
من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب أي وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا
ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما اذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب
على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما اذا لم يترتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوي
طرفاه بل ينبغي انه قد يكون حراما كما اذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل
وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضروري
أيضا الى الاقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام
الى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقتصار في الضروري على الاباحة بانه باعتبار الغالب
(فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يتمكن من فعله وتركه والضروري ليس
كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ

من حمل الضروري هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضروري بهذا المعنى لا ينافي الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام في تنفس يتمكن من فعله وتركه وان كان الظاهر ان الشارح أراد ما سيأتي عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتي * والثاني ان قوله وقسم الضروري لم يذكره العضد الخ غير موجه أما ان العضد لم يذكره في كتابيه فلانه لا أثر لذلك مع اتحاد المعنى وقد ذكر الامام في المحصول قسم الضروري لكن على وجه يدل على انه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق اه ونقله الاسنوي في شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال في المحصول الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعي لا يثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده اه (أقول) ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضروري واما انهم قصروا تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لا ينافي ذكر قسم الضروري لان الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التي قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من فعله وتركه والضروري بالمعنى الذي اشار الشيخ الى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه يجامع الاختياري بالمعنى المذكور والمتنفس في الهواء متمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حينئذ وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه بل ومن فعله لو جوز به ولا قدرة على الواجب كما يأتي فقول الشيخ واسقاطه أوفق الخ فيه نظر بل لا يوافق ما اشار الى حمل الضروري عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول ما نصه قوله في أول المسئلة قوله ما يضطر اليه كالتنفس في الهواء ونحوه لا بد من القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز أن يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز أن يتعلق به حكم شرعي البتة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعي بسبب أن القاعدة ان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان ويتركه أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذي ذكره (قوله لخصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أي لخصوص ذلك الاختياري لا لكونه من جملة الاختياريات فقط بل لامر اختص به واللام في لخصوصه متعلق بقضى والباء في بأن متعلق بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير في فيه يرجع الى الاختياري مقيدا بالخصوص اه وقال شيخنا الشهاب والباء في بان سببية اه والمعنى على تعلق لام لخصوصه بقضى ان منشأ

لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما

قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشئ كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافى تعلقه بقضى لا باختيارى قوله الآتى والاختيارى لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه فيه متعلق بينقسم لا بالاختيارى وهو موافق فى المعنى لتعلقه بقضى فتأمله (قوله فأمر قضائه فيه) أى فقضاء العقل فى ذلك الشئ قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك ان تقول جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لابد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى وان قدر بان قيل الاصل فأمر قضائه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر كون الضرورى مقطوعا باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال شيخنا العلامة فى قوله فأمر قضائه ما نصه أى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على تفاصيل المقضى ويدلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضرورى الخ اه وقول شيخنا الشهاب فالمراد بالامر كون الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يخفى ما فيما استدل به على الاستدراك من ان ما بعده هو عين قضاء العقل وأى دلالة لذلك على الاستدراك (قوله والاختيارى لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجار يتعلق بينقسم أو بالمقضى مقدرا أى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعله فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يخفى ان الضمير المضاف اليه فى قوله فعله عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر فلا اشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال نسبتهما الى المضاف وان كان متعلقهما الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه لاتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق الكلام وما قبله * الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد لكنه يستفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور فقوله أو على مصلحة فعله أى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولا للواجب وقوله أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولا للحرام وقوله وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح أى وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص نفى الاشتمال بخصوص الفعل

فأمر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى لخصوصه ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل على مفسدة فعله فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فمندوب كالاحسان أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح

(فان لم يقض) العقل في بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيئا مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعموم دليله على أقوال ذكرها بقوله (ثانيها لهم الوقف عن الحظر والاباحة)

أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتمال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتمال هنا الى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفي المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوبا أيضا وبالحرام مكروها أيضا باعتبارين ومن ان الضمير في قوله وان لم يشتمل ان عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد الطرفين المتعاطفين باو وهما فعله وتركه لزم في طرف فعله تناول المكروه أيضا وفي طرف تركه تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا باعتبار خصوص تركه فقط بل بالاعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كما تبين فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولا تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه ثم أطلقه في مقابلة ذلك اشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله فان لم يقض العقل في بعض منها) قال شيخنا الشهاب هو سلب جزئي لا كلي لان ليس بعض سور السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لاما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهي قوله في بعض سياق النفي اه (قوله لخصوصه) متعلق بيقض أي فان انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا بينه وبين ماقبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال لان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضي للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضي لخصوصه بان لم يدرك ماذكر بل لعمومه لعموم دليله اه (وأقول) هذا الكلام من الشيخ يقتضي حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال على الايجاب الكلي وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل من ان العقل لا يحكم في بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الاهمال وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله مما تقدم) أي وهو المصلحة والمفسدة في الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله في قضائه فيه) أي في ذلك البعض لعموم دليله أي دليل المقضي به اذ الدليل بالحقيقة انما هو المقضي به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه معناه ادراكه فالهاء في دليله للقضاء بمعنى المقضي به أو المقضي به المقدر اضافته للقضاء أي في مقضي قضائه أي في تعيين قضائه بمعنى المقضي به أو في تعيين مقضي قضائه ويمكن عودها للبعض بنوع مسامحة (قوله لعموم دليله) متعلق بقضائه أي الدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره (قوله على أقوال) أقول قد يشكل جعل الاقوال في القضاء بالثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان الخلاف في تعيين المقضي به الا أن يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما في الثالث اذ فيه قضاء بأحد الامرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أي تلك الاقوال بمعنى المقولات والمعتقدات وجه ذكرها أن الهاء

في

فى قوله ثالثها عائدة للاقوال ففيه تصريح بان فى المسئلة ثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف عن الحظر والاباحة وأشار الى تعيين الثانى والثالث بقوله الحظر والاباحة (قوله أى لايدرى أنه محظور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الاقوال فى تعيين المقضى به لا فى القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف فى قضائه فيه اهـ (وأقول) لامخالفة لان القضاء فى قوله فاختلف فى قضائه بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أى فى مقتضى قضائه أى فيما قضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذى تقدم نقله عنه أيضا أعنى عن شيخنا المذكور (قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما) أقول فيه بحث لان الظاهر المفهوم من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف فى شرح المنهاج من جملة كلام ذكره فى هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة ورود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين فى الفعل والترك اهـ وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيأ وعلى هذا فقوله أولا فمباح ممنوع أيضا لجواز أن يكون واجبا أو مندوبا مثلا ومن هنا يتطرق فى اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله اشارة أى قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما اشارة الى أن القضية مانعة الجمع والخلو معا لان ظاهر قوله انه محظور او مباح يصدق بانتفائهما معا فأفاد أن أحدهما ثابت فى نفس الامر اهـ (قوله وهما القولان المطويان) أى المحظور والمباح القولان أى لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الحظر والاباحة ففى كلامه تسمح كذا قرره شيخنا العلامة (وأقول) لايتعين أن يكون القولان الحظر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة فى قوله فمحظور أى فهو محظور وقوله فمباح أى فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولا لان القول هنا بمعنى المقول أى المعتقد (قوله ان الفعل تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه ونتيجته أى وكل تصرف فى ملك الله بغير اذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف فى ملك الله بغير اذنه) أى فيحرم كما فى الشاهد قال فى المواقف وشرحه الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو لم يبحه كان خلقهما عبثا الخ) أى واللازم منتف لانه تعالى لم يخلق شيأ الا لحكمة فينتفى الملزوم وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اهـ وعبارة المواقف وشرحه الجواب ربما خلقه أى العبد ليصبر عنه أى عن المنتفع به ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لانعلمه (قوله أى خاليا عن الحكمة) تفسير للعبث هنا لان له معانى أخر والله أعلم (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاولين اذ لا حكم فيه بخلاف الاولين فيهما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله فى الافعال قبل الشرع) قال شيخنا العلامة تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اهـ ويجاب بان أل للجنس أو العهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) فيه بحث لان ذلك لايمنع ان ذلك القول قول

أى لايدرى انه محظور أو مباح مع انه لايخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منه فمحظور أو لا فمباح وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف فى ملك الله بغير اذنه اذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة ان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبحه له لكان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله لهم أى للمعتزلة الى مانقله عن القاضى أبى بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهائنا أى كابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم

ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف
يشار الى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم الا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكما لانه في
حكم المنفي عن ذلك البعض لان صدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده
والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة) فيه بحث لان الكلام فيما لم يقض العقل فيه
بخصوصه بأن لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن
أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والغرض
انتفاؤهما الا أن يقال المراد بأصولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتأمل (قوله
والصواب امتناع تكليف الغافل) فيه أمور الاول أن البيضاوى قال لا يجوز تكليف الغافل
عند من أحال تكليف المحال قال الاسنوى وفيه نظر من وجهين أحدهما أن مفهومه أن
القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل
اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قال والفرق ان هناك فائدة
فى التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره * الثانى فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال
وتكليف المحال فقالوا الاول هو أن يكون الخلل راجعا الى المأمور به والثانى أن يكون
راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال
بزيادة الباء فى المحال اهـ وقضيته سياقه أن قوله تكليف المحال من قبيل اضافة الموصوف الى
الصفة ويؤخذ من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف
بالمحال مطلقا كما سيأتى فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل
التكليف المحال وقد قيل بمنعه وان قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز
تكليف الغافل نعم يبقى الاشكال عليه بالملجأ فانه لا يظهر الا أن تكليفه من قبيل التكليف
بالمحال الا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوى انه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمسانى اهـ
وفيه نظر فاى فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران الذى سيأتى عده
من التكليف بالمحال الذى جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف الملجأ ويجوز التكليف
بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا
بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتأمل * الثانى سيأتى أن التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه ولا يخفى
أن مقتضى استدلالهم انه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفا
بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغى امتناع تعلق الاباحة به أيضا وان لم يشملها هذا
الاستدلال ويؤيده ما تقدم انه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل * الثالث أورد
على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر
بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون واردا بعدها ولها الامتناع تحصيل الحاصل فيكون
واردا قبلها فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى
مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف وأجيب بان المعرفة الاجمالية
حاصلة وهى كافية فى انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط
التكليف انما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق

عن تشعب ذلك عن أصول
المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا
مقاصدهم وان قول بعض
أئمتنا اى كالاشعرى فيها
بالوقف مراده نفى الحكم
فيها أى كما تقدم (والصواب
امتناع تكليف الغافل
والملجأ)

اما الاول وهو من لايدرى كالنائم والساهى فلان مقتضى التكليف بالشئ الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف

بتكليفه والالزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء فى العقليات وفى حواشى السعد فى موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما فى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المبحوث فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والالزم الدور أما الغافل الذى لايجوز تكليفه فهو من لايفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى والحاصل أن الغافل عن التصور لايجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل فى ايجاب معرفة الله تعالى من أنه اما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لا ماقيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لاجواز للاستثناء فى الدلائل القطعية اه ثم رأيت عنه أعنى عن السيد أن محل امتناع الاستثناء فى الدلائل القطعية اذا لم يكن الاستثناء عقليا والا جاز فليتأمل (قوله اما الاول) أى اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول (قوله وهو من لايدرى) قال شيخنا العلامة يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه (قلت) وتعبير الاسنوى بقوله مانصه تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لايجوز من منع التكليف بالمحال اه يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا (قوله فلان مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة أى الامر الذى يطلب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم كما تقول هذا يقتضى كذا أى يستلزمه اذ التكليف لايستلزم الاتيان بالمكلف به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات * أحدها انهم فسروه بالاتيان بالمامور به على وجهه أى كما امر به فمفهومه هو ماقبله أى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال * ثانيها أن كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف مخالف لما قرره وما سيأتى فى تقسيم الحكم وتعريفى الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لابقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مخل له لعدم اطراده والالم يكن التكليف مقتضيا له * ثالثها أن المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ماياتى فى لاتفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشئ المكلف به أمرا كان الشئ أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال الاول فجوابه اما أولا فلا نسلم انهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الامر أن بعضهم فسره بذلك فى مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لاغبار عليه ههنا فقد قال الاسنوى فيما نحن فيه مانصه لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة اه على أن الشيخ فى تقرير اشكاله الثانى فسر الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه فاى اشكال بعد ذلك فى ذكر الامتثال واما ثانيا فلو أعرب مفعولا لاجله أفاد معنى القصد قطعا اذ لامعنى للاتيان بالشئ لاجل الامتثال الا الاتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة اذا جعل مفعولا لاجله ولا تصويبه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بناء على ماذكره من التفسير

قوله فمفهومه هو ما قبله للقطع بان نسبة مفهوم الاتيان بالشئ كما أمر به بالنسبة الى مفهوم
الاتيان بالشئ نسبة المقيد الى المطلق لان الاتيان بالشئ قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير
ما أمر به ولهذا قيدوه بقولهم كما أمر به ولا اشتباه فى أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران
والافلا معنى للتقييد ولهذا اختلف الائمة فى أن المطلق يحمل على المقيد أولا بل يبقى على
اطلاقه فنى ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأى فائدة وهى تقييد ذلك المطلق فسقط مازعمه من
التصويب واما الاشكال الثانى فجوابه انا لا نسلم مازعمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه
ماذكر فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لا ينافى انه
الفعل على وجه مخصوص وانما أطلقوه لان اطلاقه كاف فى المقصود الذى هو تمييز الحكم
وأقسامه والامر والنهى لحصول ذلك التمييز مع اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام
الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له خرج عن العهدة
وهذا ينافى اعتبار الامتثال فى مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريقى الاصوليين
والفقهاء فى ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لولاحظ
عله اتيانه بالفعل لاحظ انه قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح
على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا بقيد فان أراد به انهم صرحوا بقوله بلا قيد فهو
ممنوع قطعا وهذه عبارات المصنف كغيره فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى
مشاهدة لك لا سترة دونها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى اشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان
لم يصرحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم
وهم لم يتعرضوا له البتة على انه يحتمل انهم مختلفون فى اعتبار قصد الامتثال وان الدليل
المذكور مبنى على اعتباره فعلى عدم اعتباره يكون الدليل شيأ آخر وحينئذ فلا اشكال على
من تركه لعدم اعتباره عنده وفاقا لما هو كالصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء
القصد من مفهوم الحكم الخ فنقول نختار أولا انه من مفهوم الحكم قوله فتركه من تعريفه
مخل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعا بل لا اخلال ولا عدم اطراد بل كلما وجد الحد المذكور للحكم
مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وجد الحكم
فالاطراد ثابت قطعا من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتثال ولا يلزم من اعتباره
فى مفهومه وجوب ذكره فى حده اذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه
وكانه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون
الحكم فى بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا بقصد
ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ونختار ثانيا انه ليس
من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضيا له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيأ
ولا يكون من مفهوم الحكم خصوصا واطلاق الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحى
والاصطلاح لا حجر فيه بل الواقع كذلك فسيأتى أن النهى يقتضى الدوام قطعا وان الامر
يقتضى التكرار والفور على خلاف فى ذلك مع ان أحدا لم يعتبر شيأ من ذلك فى مفهوم الحكم
فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فالمفهوم من قوة

عبارته فى تقريره ان حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرا هنا قصد الامتثال مطلقا وصححا فيما يأتى عدم اعتباره فى الخروج عن عهدة النهى وأنت خبير بانه اذا كان ذلك حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه اما بانهما لم يصرحا هنا بانه لا فرق بين الامر والنهى بل غاية الامر انهما أطلقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حينئذ للمدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتثال ما يشمل قصد الامتثال بالمعنى الذى تقدم فى جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حينئذ اذ المراد حينئذ بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما يأتى هو ما بالفعل والاشكال المذكور اذ قصد الامتثال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف واما بان ما ذكراه فى أحد الموضعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكراه فى الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم فما ذكراه هنا مبنى على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر فى محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتثال هنا للمصنف ممنوعة فان المتن لم يزد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتثال ثم التفرقة بين الامر والنهى بان يعتبر قصد الامتثال فى الاول دون الثانى وقعت فى كلام غير واحد منهم الامام فى المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة فى ان المامور يجب أن يقصد ايقاع المامور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى عنه شيآن أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به (الثانى) ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة أخرى لزم التسلسل اهـ وأقره شراحه ومثله فى النهاية لله فى الهندى وغيرها ومنهم الاصفهانى فى شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية خمسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثانى ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسد عنهم وذلك كرد المغصوب والودائع فالقسم الاول من الواجبات يفتقر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان احدهما هو القصد الى الفعل بخصوصه وهى التمييز الثانى قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتثالا لامره والقسمان مشترطان فى العبادة واما القسم الثانى وهو الواجب الذى لم يشرع عبادة كرد المغصوب وامثاله فلا يشترط النية فى تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله فى الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا بها وأما المندوبات فتفتقر الى قصد ايقاعه طاعة ليثاب عليها فلا بد لها من النيات وأما المباحات فلا تفتقر الى النيات نعم ان أراد أن يثاب عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تفتقر الى النية فى الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتثال

وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستثنى عن الواجب شيآن أحدهما النظر المعرف لوجوب النظر فانه لايمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الا اذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانيهما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المفسرة بقصد ايقاعه طاعة فى قصد ايقاعه طاعة يلزم التسلسل أى اشتراط نيات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه نعم يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتثال فى الامر دون النهى لم يمكن الدليل الذى ذكره الشارح مثبتا لامتناع تكليف الغافل على الاطلاق كما تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعى أو يكون الامتناع مخصوصا عندهما بالاوامر دون النواهى لكن قد يشكل على هذا بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته الخ لدلالته على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقا أو فى الاوامر لايوافق كلام فقهائنا معاشر الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح فى عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولا للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد قصد الامتثال ولو حكما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتثال أو ما يتضمنه كاعتقاد وجوب الواجبات وندب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليتأمل (قوله والغافل لايعلم ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف المكلف به وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لايستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ماهو شرط فى المكلف به لايجب أن يكون شرطا فى التكليف فتأمله اه (وأقول) قوله لايستلزم الخ أى لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الاتيان بالشئ امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والاتيان بالشئ امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لاعلى التكليف حال الغفلة بل التكليف اذذاك لم يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لافائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ماهو شرط الخ لانا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة فى التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ (قوله بعد يقظته) أى بعد زوال غفلته (قوله ضمان ما أتلفه) أى اداء بدل ما أتلفه لمستحقه (قوله من المال) أخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة لانه لاضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء مافاته) أى على

والغافل لايعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء مافاته

التفصيل المبين فى الفروع (قوله من الصلاة) أى مثلا (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال فى الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثانى) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يظهر من سياقه بخلاف قوله السابق اما الاول لابدّ أن يكون تقديره اما امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه وهو ظاهر من سياقه ايضا فليتامل (قوله وهو من يدرى الخ) انما قيده بمن يدرى لتتم المقابلة بينه وبين الغافل والا فلا حاجة فى تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجا من لا مندوحة له وان كان لا يدرى فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله ولا مندوحة له عما ألجئ اليه) فان قلت ذكر ألجئ اليه فى تعريف الملجا فيه دور (قلت) ممنوع لان ألجئ اليه فعل يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أولان الملجا بالمعنى الاصطلاحى اى الشخص المعروف بهذا الاسم وألجئ اليه بالمعنى اللغوى اولان هذا التعريف لفظى فاندفع اعتراض شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر فى الاول بان الالجاء معتبر فى مفهوم الوصف فيجرّ الى الدور (قوله على شخص يقتله) يتبادر منه ان جملة يقتله صفة شخص وفيه انها صفة جرت على غير من هى له فكان يجب اتفاقا ابراز الضمير لخوف اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على ان ملاحظة المعنى تدفع اللبس لان المتبادر ان القتل بالوقوع وان الواقع هو القاتل دون العكس قال شيخنا العلامة ويصح ان يكون حالا منتظرة من الضمير فى الملقى جارية على من هى له اه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان تكليف الغافل والملجا ليس منه وفيه نظر لان الطاقة هى القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء ام امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والمحال سياتى جواز التكليف به مطلقا وان الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفائها فى تكليف الملجا مردود نعم صرح به فى تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجا مناف لما ياتى من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتامله الخ اه (واقول) ما ادعاه من ان مقتضاه ما ذكر ممنوع اذ لا يلزم من بناء شئ على شئ ان لا يكون منه لجواز ان يبنى فرد الشئ عليه ويؤخذ حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أى الذى هذا من افراده اى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى هذا من افراده واشار بذلك الى ان القول الاول استثناه من جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ولهذا اشار العضد الى ان تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريبا نقل ذلك عنه واما قوله فما رد به الشارح الخ ففيه ما لا يخفى وحق الكلام ان يقول فما نقله

من الصلاة فى زمن غفلته لوجود سببهما وأما الثانى وهو من يدرى ولا مندوحة له عما ألجئ اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجا اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجا اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجا بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة فى التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل ياخذ فى المقدمات

الشارح من الرد باتفاقها الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي
نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما مشى عليه المصنف الخ ففيه ان المصنف لم ينفرد بما
مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملجأ وفيما يأتي من جواز التكليف بالمحال بل سبقه الى ذلك
غيره كالامام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه وهذا تصريح منهم باخراج تكليف الملجا
عن تكليف ما لا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما ولا مانع من
اخراج بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضي ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير فرق
واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الملجا أخذا من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال
وذلك كالملقى من شاهق فهو لابد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة
محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه
الجواب عن قول الشيخ السابق فيرد به الشارح من اتفاقهما في تكليف الجامع دون لانه
لا معنى لاختيار من لا فعل له وانما هو آلة محضة فليتامل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين
البياض والسواد صعب جدا والفرق بان اختيار ذلك باق بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف
هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا خفي جدا * والثاني ان شيخنا العلامة قال في
قوله بناء على جواز أي قياسا لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط
الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس
الخمر على النبيذ اه (وأقول) لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز
أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذلك فيثبت له حكمه * والثالث ان كلام الامام
وأتباعه صريح في ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز
عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجا
لغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب
وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفلته الفاحشة في قوله بعد ان بين ان الالجاء قسم من الاكراه
وقد علم من هذا التقرير ان افراد الالجاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنه لم يطلع
على مزيد اشتهار هذه المسئلة في جميع الفنون ولا تصفح شيئا من الكلام الفصيح كالكتاب
العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاءهما بهذا النوع من العطف والله الموفق (قوله منتفية في
تكليف الغافل والملجا) انتفاؤهما في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قررناه آنفا (قوله
وكذا) أي الغافل والملجا وافراد اسم الاشارة بتأويل المذكور أو ما ذكر (قوله وهو من
لا مندوحة له عما أكره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه (وأقول)
الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجا (قوله يمتنع تكليفه بالمكره
عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال
به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه
وفيه احتراز عما قد يتوهم من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح * والثاني أن المراد انه
يمتنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير باو لانها اذا وقعت بعد النفي ولو معنى كما في
الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضي وغيره * والثالث قال الكمال فيه

منتفية في تكليف الغافل
والملجا والى حكاية هذا ورده
أشار المصنف بتعبيره
بالصواب (وكذا المكره)
وهو من لا مندوحة له عما
أكره عليه الا بالصبر على
ما أكره به يمتنع تكليفه
بالمكره عليه أو بنقيضه
(على الصحيح) لعدم قدرته
على امتثال ذلك فان الفعل
للاكراه

لايحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل)

امران * الاول أن دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا * الثانى أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل انه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما ان موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره الى آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض القتل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لايثاره نفسه وذكر نحوه السيد السمهودى فانه حكى كلام الكمال بقيل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى فى ذلك على طريقة المصنف فى كونه لا يكلف بالضد وجعله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى لا الاكراه فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثانى فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلا منهما يقتضى ما ذكر وقطع النظر عما ذكره فى توجيه القول الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثانى فرض ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما اقتصر هو عليه وما ذكره الشارح فى توجيه القول الثانى ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم فى هذا الفرد المخصوص لا لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بانهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتى فى قول المصنف وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع وأما قوله فى آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ الاسلام والسيد فلا يقتضى أن محل النزاع ما زعمه مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتامل والرابع انه قد ينظر فى قوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سيأتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمله (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة فى قوله به متعلق بيحصل والضمير فى به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المعجوز عنه وان وجد الفعل بدونه وأما النقيض فهو معجوز عنه بنفسه لوجود الفعل اذ لا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل والا يلزم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتثال هو المعجوز عنه قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتثال معجوز عنه وفيه بحث فليتامل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكر هذا الظرف أى قوله معه للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان معه بالمكلف به ولا بنقيضه اهـ (وأقول) وجه عدم امكان الاتيان معه بالمكلف به عدم امكان وجود الفعل مرتين معا من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل الاكراه وواحدة لداعى الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالاولوية صحة ماسلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه الاتيان به لداعى الشرع فما تركه الشارح من لازم ماذكره فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح بقوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه مع لزومه لماذكره أيضا ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكافئه) قال شيخ الاسلام أو لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف فى المكافئ الذى يجب بقتله القود ففى غيره أولى اهـ وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمتعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه اذ ربما يقال فى غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين اهـ وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكره وأما اذا كان المكره غير مكافئ المقتول ففى قياس ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكره عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لاخف الضررين لان قتل المكره أخف لان المال وبقتله اعظم حرمة (بق) ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل أما اذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه فليتامل (قوله بتركه) لم يقل بالمكره عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة انما تظهر فيه كذا قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله الذى هو مجمع عليه) قال شيخنا العلامة كذلك لانه انما يحسن الايراد اذا كان متفقا عليه بين الخصمين اهـ (وأقول) فحينئذ كان يكفى اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة فى الايراد وزيادة الفائدة (قوله لايثاره نفسه بالبقاء) أقول هذا لا يأتى اذا كان المكره به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء الا اذا كان المكره به مفوتا للنفس اذ لم يمتثل الا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى فتامله (قوله الذى خيره بينهما) أقول أى بين نفسه ومكافئه فالهاء فى قوله بينهما يتضمن عائد الموصول الواقع صفة لمكافئه لرجوعها له ولغيره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائدا له وحده بل له ولشئ آخر فهو عائد لاثنين الموصول وغيره ومثل ذلك لا يخرجه عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذى مثنى فى المعنى صفة للبقاء بين المذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه قال بدليل اتيانه بالعائد مثنى فى قوله بينهما ثم استدل على استعمال الذى لغير المفرد أيضا وعلى هذا فلا اشكال فى مطابقة العائد واذا تقرر ذلك ظهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير فى قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة ان يقال الذى خيره المكره بينه وبين نفسه اهـ وانه لامنشأ له الا الوهم لانه ان اراد ان الضمير فى بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما تبين بل هو عائد عليه وعلى غيره فهو متضمن للعائد لا انه العائد كما تبين وان أراد انه عائد له ولغيره فان أراد ان رجوعه لغيره معه ينافى الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا اشتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا أعم من أن يرجع لغيره معه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافى قوله وهو غير مطابق

لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (وان ام القاتل) الذى هو مجمع عليه (لايثاره نفسه بالبقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا والاقتلتك

للموصول

للموصول وان أراد أن رجوعه لغيره لا ينافى الربط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير بينهما بقوله أى بين نفسه ومكافئه ما نصه وتثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تثنية الموصول اه بل كلامه متناقض اذ تفسير ضمير بينهما بما ذكره ينافى ان التثنية على التوهم فليتأمل (قوله فيأثم بالقتل من جهة الايثار) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول فيأثم بالايثار اذ القتل على هذا القول لا دخل له فى الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرته الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الايثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح اه (وأقول) لا منشأ لهذا التصويب الا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه فى منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه ما نصه وتقرير هذا الجواب انه لا يأثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وذلك لانك اذا قلت اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما قيل فى خصال الكفارة على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك نقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره اه فانظر قوله فهو أى القتل ذو جهتين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب فان ذلك نص فى ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثار نفسه وهو معنى قول الشارح فيأثم بالقتل من جهة الايثار أى الذى تضمنه ذلك القتل وبما تقرر يظهر أن قول الشيخ اذ القتل على هذا القول لا دخل له فى الاثم ممنوع بل له دخل أى دخل لتضمنه الايثار الممتنع والمتضمن للممتنع ممتنع وكيف يصح نفى المدخلية مع دعوى الاثم الذى لا يترتب الا على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الامرين هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فلزعمه ان القتل الذى هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض فى حال المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتامل وأما قوله بل بايثار مكافئه بالبقاء أى بالعزم والتصميم على ذلك أى بل هو مكلف بايثار مكافئه الخ فهو مع كونه لا يقدح فى مطلوبنا اذ كونه مكلفا بهذا العزم لا ينافى اثمه بالقتل وكونه مكلفا بتركه أيضا ومع كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هى مفروضة على هذا القول المفروض فى حال المباشرة لا قبلها ممنوع قطعا فلا يجب العزم على ايثار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله وفرق كبير بينهما لصدق الثانى دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه وتصميمه على ذلك وعلى نقيضه لم يأثم اذ لا سبب لاثمه حينئذ اذ لا اثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد منهما ولو كان مكلفا بذلك كما زعمه لأثم اذ ترك المكلف به يوجب الاثم ثم هو منهى حينئذ عن العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لا ينافى

فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه

لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه اذ الداعى الشرع كمن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به

اثمه بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للاثم كما هو ظاهر وأما قوله
واذا تلبس بالمكره عليه فلا تكليف أيضا بواحد منهما اى من ايثار مكافئه وايثار نفسه فهو
ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم
القدرة اذ القدرة الموجودة تعلقت بالمكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو
ايثار نفسه فيأثم به من هذه الجهة فأحسن التأمل فيما قررناه لتظهر لك سقوط جميع ما أطال
به الشيخ رحمه الله عليه (قوله لقدرته على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أى التكليف
بنوعيه اه (وأقول) مما يدل عليه اضافة الامتثال الى اسم الاشارة اذ الامتثال يضاف
للتكليف دون المكلف به (قوله كمن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه)
قال شيخنا العلامة لو قال فنواه كان أوفق لأول الكلام وللواقع يعرف بالتأمل اه (وأقول)
وجه قوله وللواقع ان المنوى فى الواقع هو اداؤها هذا مراده واعلم ان المفهوم من كلام
أئمتنا انه يكفى فى نية الزكاة ملاحظة أن هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصده قال
فى الروضة كأصلها ثم صفة النية ان ينوى هذا فرض زكاة مالى أو فرض صدقة مالى أو زكاة
مالى المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفى التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفارة
ونذرا ولا يكفى مطلق الصدقة على الاصح ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب
ثم قال هل يجزئه تقديم النية على التفرقة والاصح الاجزاء كالصوم للعسر اه وفى الروض
ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلا نية أى عند التفرقة أجزأه اه قال فى شرحه
وقوله من زيادته عند عزلها يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجزئ وان لم تقارن النية
أحدهما كما فى المجموع فى الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلا نية وقال فيه عن زيادات العبادى
انه لو دفع مالا الى وكيله ليفرقه تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا
كان القابض مستحقا اه فانظر كيف تعرضوا فى بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة
بقولهم أن ينوى هذا أى القدر الواجب فرض زكاة مالى الى آخر الصيغ المذكورة حيث
تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقدر المخرج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم تصريحهم
باجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقته وان كان الدفع
اليه ليفرقه تطوعا مع انه لا يتصور هنا نية الاداء اذ لا اداء عند هذه النية تجد ذلك صريحا
أو كالصريح فى انه لا يجب التعرض للاداء ولا قصده لا يقال لا نسلم انه لا يتصور نية الاداء فيما
ذكر لجواز ان يقصد الآن الاداء فى المستقبل لانا نقول نية الاداء فى المستقبل ليست نية اذ شرط
النية كون القصد مقارنا للمنوى الا فى الصوم كما تقرر فى محله بل فى الروضة كأصلها فى باب قسم
الصدقات ما هو صريح فى اجزاء نية الزكاة مع انتفاء الاداء او الفعل رأسا مطلقا فانهما قالا قال
القفال ولو كان له عند الفقير حنطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونواه زكاة ففى
اجزائه عن الزكاة وجهان ووجه المنع أى الذى رجحه فى الروض من زيادته ان المالك لم يكله
فلو وكله بشراء ذلك القدر فاشتراه وقبضه ثم قال الموكل خذه لنفسك ونواه زكاة أجزأ مع انه
لا اداء هنا من المزكى الذى هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لا منه ولا من وكيله وقد ظهر بذلك
ان الذى يتحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة

بل وعدم الفعل مطلقا على ماتبين مما تقرر واذا علمت ذلك علمت تعين ما عبر به الشارح وسقوط اعتراض الشيخ عليه وان الشارح انما عبر بما عبر به لانه المناسب والموافق لما يحصل من كلام أئمته من الحكم وان الشيخ استروح الى ماوقع فى خاطره من غير مراجعة الحكم وتحريره ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه قلت هذا بعد ثبوته لايسوغ له الاعتراض على الشارح اذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه فى ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فان قلت لم سقط هنا قصد الفعل على ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لان المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد استيلائهم (قوله وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أى وان لم يكن ما أكره به من الامور التى كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض كما هو ظاهر فهذه المبالغة اشارة الى أن المكره به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما فى الاكراه على القتل والزنا وتارة لايجب الصبر عليه بل يجوز تعاطى المكره عليه كما فى الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر فى رمضان كما بين ذلك الفقهاء وعبارة الارشاد ويبيح أى الاكراه سكرا أو خمرا وفطرا لا زنا وقتلا اه وانه فى الحالين يجب الصبر اذا كلف بنقيض ما أكره عليه وكأنه أراد تفصيل المندوحة فى الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال فى منع الموانع بعد كلام بسطه فى الغافل والملجأ والمكره ما نصه فاذن المراتب ثلاث أبعدها تكليف الغافل فانه لايدرى ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما فى الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل ان يكلفه كما فى الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لانعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لايؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما فى نظر الشارع اه وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا اذا كلف بنقيض المكره عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف المذكور أى التكليف بالنقيض ان يكلفه الشارع الصبر عليه اذ لايحصل النقيض الا بالصبر وكل ماتوقف عليه واجب فهو واجب وكيف لايكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لايحصل الا بالصبر اه وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتى ان ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكره به من ذلك على تقدير التكليف بالنقيض فقوله وان لم يكلفه غير صحيح الا أن يكون مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولايخفى ان ماقررناه فى الجواب أوضح مما قرره فيه فليتأمل (قوله والقول الاول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة فى صحة توجيهه حينئذ بما مر أى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى ان هذا القول نظر فى التكليف الى حال المباشرة نظر لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه وحاصله ان هذا التوجيه مضاف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ماقبله وهو عكس أصلهم المذكور من ان الاعتبار فيما ذكر

بماقبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء فى قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع تعلقه حينئذ على ما هو أصلهم من انقطاعه حينئذ فحاصل الكلام ان المكره حال حدوث الشئ المكره عليه لا يجوز أن يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان أريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه قبله نافى قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتى ان التكليف لا يجوز أن يتعلق الا حال الحدوث وهو على هذا التقدير جاز تعلقه قبله وامتنع حاله وان أريد امتناعه قبله أيضا نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعا حالتى الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة يكون جائزا فى الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتى ومن هنا يعلم اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال التوجيه على أصل المعتزلة بان يقال ان أريد عند المعتزلة امتناع التكليف فى الحالين نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين أو امتناعه فى حال الحدوث وجوازه قبله نافى قوله وان التحقيق مع الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث فى التكليف وجودا وعدما نعم يمكن التكليف فى دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة فى قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أى أكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة فى قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمح فى نفى الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردا فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبته قبلها كما هو صريح كلام المصنف والثانى اقتصر على جوازه قبلها وهذا المنع وهذا الجواز غير متواردين على شئ واحد وان تحقق الخلاف بينهما فى الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة ممتنع حال المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أى ومستمر عندها أخذا مما سيأتى عنهم فى محله واعلم ان الاشكال انما صعب بالنظر لبقية كلام الشارح والا فمجرد تنظير الشيخ بمنافاة التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد بعض من المعتزلة قال ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانقطاعه حال المباشرة فليتامل (قوله والثانى للاشاعرة) اى لجمهورهم والا فسيأتى ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال ان التكليف لا يتعلق الا حال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرا) أقول لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان اللهم الا ان يكون تسمح فى نفى الخلاف على ما تقدم آنفا (قوله ومن توجيههما يعلم الخ) أى لان توجيه الاول بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ يدل على فرضه كلامه فى حال المباشرة وتوجيه الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع الخ

والثانى للاشاعرة ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجيههما يعلم انه لا خلاف بين الفريقين

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتاتى اتيانه به لداعى الشرع الا بعد سبق طلبه منه
(قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ماسيذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل
وهو قول خارج عن قولى المعتزلة والاشاعرة اهـ (وأقول) أما خروجه عن قول المعتزلة فلانه
اعتبر فى التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويجاب
باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعلق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو
فى صورة الاكراه لمعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول
للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ليس ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على
أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو فى صورة الاكراه لمعنى يخصها وان اشتهر عنهم القول
بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان أحدا منهم لا يقول بذلك مطلقا
فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وحظ الشارح ليس الا مجرد نقله وأما
خروجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لا جميعهم لما سيعلم
فلا محذور فى ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فممنوع لما سيعلم مما سيأتى ان جماعة من الاشاعرة
على ذلك التحقيق والموقع للشيخ فى هذه الدعوى ايهام الكلام الواقع هنا ان المراد جميع
الاشاعرة وعدم مراجعة ماسيأتى المعلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب
لحمل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتامل) يحتمل انه اشارة الى ماتبين من الاشكالات
واجوبتها المتكلفة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر أراده خفى علينا (قوله ويتعلق الامر
بالمعدوم) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة سيأتى ان الامر هو الايجاب والندب وهما
نوعان من الحكم الذى هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من
حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اهـ (وأقول) الامر هنا هو الامر
المعنوى الآتى فى قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام فى الازل الى أمر وغيره أى
والاصح انه يتنوع لا الامر التنجيزى الذى هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح
الى ذلك بقوله وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على ان الحكم
أيضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا ولهذا قال المصنف فى شرح المختصر مسئلة كلامية
فى الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول أمر المعدوم كما قال المصنف يعنى ابن الحاجب اذ لا يلزم
من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا أو نهيا فنحن من قال بالحكم على المعدوم وامتنع من
تسمية الكلام فى الازل أمرا اهـ هذا مع انه تبع ابن الحاجب هنا فى التعبير بالامر وبالجملة فقد
استفيد من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تنجيزى ومعنوى وبهذا يسقط
الاشكال رأسا ويعلم انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم
الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها * والثانى قال الزركشى قد تستشكل
هذه المسئلة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا
فى حال الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالامر الموجود فى حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين
المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالامر المتقدم على
وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول فليتامل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حالة عدمه ولا حالة غفلته ويكون مامورا بعد وجوده أو تذكره بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه (وأقول) لامنشأ لهذا الاشكال الا عدم التمييز بين المسئلتين مع سهولته وذلك لان الامر فى مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود اذا لم يتصف بشروط التكليف وهذا بناء على ما يأتى فى الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام فى صحته لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف فى مسئلة الغافل الذى نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل ولا تشتبه احداهما بالاخرى ثم رأيت القرافى ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال النقشوانى تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم الغافل جوابه ان المعدوم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب فى الازل على تقدير وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا هنا ان الغافل لا يخاطب فى زمن غفلته أى لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة موجبا للمؤاخذة كغير الغافل وما وزانه الا تكليف المعدوم حالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد اه ورأيت الاصفهانى فى شرح المحصول اطال الكلام هنا جدا * والثالث ان المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة والمعدوم حكما بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل فى صحته نظر لان من وجد ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف الخ وفى كون هذا اشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشروط التكليف انما هو تقييد لمحل التعلق التنجيزى ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليتأمل (قوله بشروط التكليف) قال شيخنا العلامة منها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما مر لكن يجب كون الباء فى بشروط للمعية لا للملابسة اه (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكر انه لا يصدق الوجود الا على ابتدائه فلا يصدق الوجود ملتبسا بها للزوم تقدم الوجود عليها ففيه نظر لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مصاحبا لها للزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون الوجه ما ذكر لم يجعل الظرف من قبيل الحال المقدرة وحينئذ تمكن الملابسة قلت لانه يلزم عدم توقف كونه مامورا على وجود شروط التكليف بل يكون مامورا قبل وجودها اكتفاء بتقدير وجودها والالتباس بها ويجرى ذلك فى المعية له أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب هو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون الملابسة فهو ممنوع وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملابسة

[margin: بشروط التكليف]

والمعية

والمعية مع حمل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتأمل (قوله يكون مأمورا بذلك) قال شيخنا العلامة توقف كونه مأمورا أى متعلق الامر على وجوده بصفات التكليف يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب من اثباته قبل فتأمله وتسمية هذا التعلق بالعقلى كما فى العضد لكونه ثابتا بالدليل العقلى المبين فى محله أنسب منها بالمعنوى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من المباحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر مقالة العضد وبقيته بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول) أما قوله يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب الخ فهو تخليط واشتباه عجيب اذ من الظاهر المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق الامر التنجيزى فقوله يكون مأمورا أى متعلقا به الامر على سبيل التنجيز وان الذى أريد اثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوى الذى حاصله تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالتعلق المعنوى هو تعليق التعلق التنجيزى على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور والمنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى وهذا مما لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو فى غاية الظهور بأدنى تأمل فالعجب من الشيخ حيث خفى عليه ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالمأمور فى قوله يكون مأمورا ما يكون متعلق الامر التعلق المعنوى حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتأمله مع غلطه المحض فيه فتأمل ولا تغفل * وأما قوله وتسمية هذا التعلق بالعقلى الخ فجوابه ان وجه ايثار التسمية بالمعنوى الاحتراز عن ايهام حكم العقل وافادة هذه التسمية ذلك توهم انتفاؤها من تعبير العضد * وأما قوله انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه اذ لا اشكال بوجه فى نحو هذا المبحث لمن عرف أن الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وأن تعلق الامر قسمان معنوى والكلام هنا فيه أى فى نفسه لا فى اعتباره فى مفهوم الحكم وتنجيزى وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوى وتنجيزى كما سبق بيان ذلك كله وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشيخ هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصحة هذا المبحث ونحوه من أجلى الواضحات بعد معرفة هذه المعانى المقررة وتمييز بعض المباحث عن بعض فعليك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتمييز بعض المباحث عن بعض فكثيرا ما يقع الخلل من اهمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد هو ولا يوجد شروط التكليف بخلافه فى قوله السابق بالمعدوم كما تقدم الكلام فيه وقوله مأمورا أى متعلق الامر تعلقا تنجيزيا (قوله لتفهيم الكلام النفسى) أقول للباحث أن يقول هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لما سيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشروط التكليف (قوله والنهى وغيره) أقول النهى يشمل غير الجازم أيضا فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله وسيأتى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل

يكون مأمورا بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مأمورا (خلافا للمعتزلة) فى تفهيم التعلق المعنوى أيضا لتفهيم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسيأتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره

حيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والاباحة تعلقا معنويا اذ لا ينافي التنوع الا باعتبار التعلق فيكون في هذا اشارة الى الاعتذار عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بانه مفهوم مما سياتي ولا يرد حينئذ أن تعلق الامر أيضا مفهوم مما سياتي فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما الخ) فيه أمران * الاول انه اعترضه الكوراني فقال فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له * الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلق الاقتضاء وهو أمر عدمي غير مقدور الا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي في المستصفى في تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان احدها الحرم فكثيرا ما يقول الشافعي أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد الا الحرمة والثاني ما نهي عنه تنزيها وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد ذلك بكماله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الاقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أن أحدهما بنهي مخصوص والآخر بنهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع انه يقتضي تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات قال المولى المحقق عضد الملة والدين المكروه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي أنا أكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط رتبة مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى تركه ثبت بنهي غير مخصوص اذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام وما ذكر بعض الشراح من أن النهي مستفاد من الامر بفعلها مردود اذ الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده على ما ذهب اليه المحققون ولئن سلم ذلك فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام اه (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا يرضى بنسبته اليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاغترار به لكان الاعراض عنه رأسا أولى أما الوجه الاول ففي غاية القباحة اذ جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يمنع منه عقل ولا نقل وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعا فهذا الوجه مجرد دعوى فلا التفات اليه * وأما قوله فالعدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المنع بل له وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب ردا لما توهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الائمة وقد بين المصنف المراد به بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد مما هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يمتري في حسنه وقباحة الوجه المعارض له عاقل وأما الوجه الثالث فجوابه اما أولا فزعمه ان المصنف جعل خلاف الاولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب) أي طلب كلام الله النفسي (الفعل)

الاولية للحكم قرينة بالاحرية لانه ليس فى كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التى ذكرها
أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة لكونها أولية ولكونها أو بعضها ثانوية بناء على انه أراد بيان
الاقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة هنا للاصولى فى تمييز الاولى منها من
غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب واما ثانيا فما المانع من أن تعتبر أقساما
أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك جازما والخطاب
المقتضى له غير جازم بنهى مخصوص والخطاب المقتضى له غير جازم بنهى غير مخصوص لا الى
الخطاب المقتضى للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلو أراد المصنف انها أقسام أولية
لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل وأما ثالثا فلا يخفى انه لا مزية لخلاف الاولى على التحريم والكراهة
لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضى للترك فان سلم أن التحريم والكراهة من الاقسام الاولية
كما صرح به فى الوجه الثالث فى حكايته عن الغزالى بقوله على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة
اه لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهما منها فلا وجه لتخصيص
اعتراضه بخلاف الاولى وحينئذ يرد عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انهما من الاقسام الاولية
وانه نفسه صرح بذلك كما ذكرناه وأما رابعا فالخطاب المقتضى للترك نظير الخطاب المقتضى
للفعل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والندب مع امكان التقسيم ابتداء الى
الخطاب المقتضى للفعل ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والندب فليقسم وهما ابتداء الى
التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان أمكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك ثم
تقسيم هذا الخطاب الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم أن الايجاب والندب
من الاقسام الاولية لزمه تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح
بان الاقسام الخمسة وهى ما عدا خلاف الاولى أقسام أولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف
الاولى أيضا كما هو ظاهر وان لم يسلم أن الايجاب والندب من الاقسام الاولية فلا معنى
لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذ الاعتراض على
هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب وحينئذ
يجاب بعد كون هذا مناقضا لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلمون ان هذه الاقسام غير أولية
واما بان الغرض بيان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تمييز الاولية عن غيرها
لعدم تعلق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هنا لذلك وبما تقرر يظهر لك ما لا ظهور فساد هذا
الاعتراض وفساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف الاولى وأنه لا منشأ لذلك الا الغفلة وعدم
احسان التامل فتامل ولا تغفل واما خامسا فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالى اذ لو صح
استدلاله به على أن خلاف الاولى من الاقسام الثانوية أيضا لزم أن يستدل به على أن كلا من
الحرام والمنهى تنزيها من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من أقسام المكروه وذلك يناقض
ما صرح به فى الحرام والمكروه انهما من الاقسام الاولية كما تقدم بل وما درج عليه
الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالى لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساما ثانوية بل مجرد بيان
ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافى انها من أقسام الخطاب والحكم الاولية أو لم يقصد
باصل التقسيم خصوص أولية أو ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه أفرد

الحرام وعده على طريق الاقسام الاولية ثم بين اندراجه فى المكروه فانه عبر بقوله مسئلة التمهيد ان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أولا يقترن فيكون ندبا والذى ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فحظر والا فكراهة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو لفظ مشترك فى عرف الفقهاء بين معان احدها المحظور الخ فانظر كيف أفرد المحظور وذلك يدل على أوليته ثم أدرجه فى المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفرد ماعدا المباح وهى أربعة أقسام وذلك يدل على أوليتها ثم فى توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب فى قسم واحد وهو ماورد باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع الحظر والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك ثم قسمه الى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بادراج خلاف الاولى على ثانويته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن الاستدلال بافراد الاقسام الاربعة على أوليتها يعارضه مادل عليه تقرير وجه القسمة من ثانويتها فتعين احتمال كلامه وعدم صراحته باولية أو ثانوية لشئ من هذه الاقسام فدعوى المكورانى انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده فلا يخفى فساده مع جريان الاستدلال فى الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانوية الحرام والمكروه أيضا نافى تصريحه المذكور ولزمه دعوى الثانوية فى الواجب والمندوب أيضا أخذا من تقرير وجه القسمة فليتامل * واما قوله مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح الخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالى الاقسام خمسة باسقاط خلاف الاولى منها الى جعلها أكثر بادخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الاولى من الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولية فان اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغى جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل الغزالى واما ان يريد به انه كان ينبغى الاقتصار على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشئ آخر فعلى تقدير الاول يجاب عنه بان جعله من المحذور فى عدول المصنف انه أوجب عليه أن يصطلح على ماذكر ليتميز أحد القسمين عن الآخر انما يصح بعد التنزل الى أن ذلك محذور لو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعا فان الغزالى أيضا لابد له من تمييز أحد القسمين عن الآخر والا فلا فائدة فى جعلهما قسمين ولا طريق له الى التمييز الا بما ذكره المصنف بدليل ان امامه الذى لا يكاد يخرج عنه فى شئ قد فرق بينهما بذلك كما نقله الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالى صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من أقسام المكروه حيث قال فى المستصفى الثانى أى من معانى المكروه ما نهى عنه نهى تنزيه الى أن قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهى ورد عنه لكن لكثرة فضله وثوابه اه فقوله ما نهى عنه نهى تنزيه ضبط للمراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى عند المصنف بما ورد فيه نهى وهو المراد بالنهى المخصوص فانه احتراز عما اذا لم يرد نهى لكنه

استفيد من طلبه وقوله لا النهى ورد عنه الخ ضبط خلاف الاولى بما لم يرد فيه نهى لكنه استفيد من طلبه واهذا لم يقتصر على قوله لا النهى بل وصفه بقوله ورد عنه اى بالقصد والتصريح احترازا عن النهى المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهى عن ضده فتامله والعجب من الكورانى حيث لم يتنبه له * وأما قوله من غير فائدة للعدول فجوابه انه يكفى فى فائدة العدول الاختصار المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما فى التقسيمين من الاقسام * وأما قوله مع انه يقتضى تكثير الاقسام فجوابه اما أولا فتكثير الاقسام انما يحترز عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام التى ذكرها المصنف متخالفة الاحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتميز بعضها عن بعض ولو صح ما توهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالى وغيره ان جعل أقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام اذ يمكن جعلها ثلاثة المباح والمطلوب الفعل الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه واما ثانيا فتكثير الاقسام انما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالى وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التى ذكرها المصنف غاية الامر انه ذكرها فى تقسيمين والمصنف ذكرها فى تقسيم واحد اختصارا كما تقدم * وأما قوله واختراع اصطلاح جديد فجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه لا حجر فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء واما ثانيا فان أراد انه اختراع اصطلاح بالنسبة للاصوليين فمجرد هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه مسبوق بذلك من الائمة كما سيظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقا فهو غير صحيح لان هذا اصطلاح متأخرى الفقهاء ومنهم امام الحرمين فى نهايته كما بينه الشارح المحقق ولو لم يكن للمصنف سند الا هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية وأما قوله لا يرتضى فاضل الخ فقد علم بطلانه مما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يخفى فساد تعبيره بقوله تركه ثبت بنهى غير مخصوص اذ ليس النزاع فى ثبوت تركه بل فى النهى عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم وجود نهى غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى * واما رده ما قاله الشارح المحقق حيث قال وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تبعا الامام أهل السنة أبى الحسن الاشعرى وغيره كما سيأتى فى المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه هنا كالشارح المحقق مبنى على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ قول العالم بمجرده لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر * وأما قوله فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام فهو أدل دليل على انه بمعزل بعيد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ يثبت تارة بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب فى الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير ذلك وقد أكثر الائمة من الاستدلال بالترغيب فى الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون ولولا دلالة ذلك على الامر به ما وضح ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب فى الصوم

حتى وضع الائمة فيه مؤلفات ومما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال أين الصائمون فيقومون فيدخلون فاذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد وخبر البخاري وغيره كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ماشاء الله قال الله عز وجل الا الصوم فانه لي وأنا أجزي به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة الى أن قال والصيام لله لا يعلم ثواب عامله الا الله الحكيم وأخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله أوحى الى نبي من بني اسرائيل ان أخبر قومك انه ليس عبد يصوم يوما ابتغاء وجهي الا صححت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا وأخرج جمع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة من صام يوما في سبيل الله زحزح الله وجهه عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال الصائم في عبادة الله وان كان نائما على فراشه وأخرج النسائي عن أبي امامة قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله مرني بامر آخذه عنك قال عليك بالصوم فانه لا عدل له فهذه الاخبار ونحوها متضمنة قطعا للامر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الامر به صريحا وقد تقرر في الشرع ان أمر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطعا الامر المسافر به غير انه أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بخصوصها فمنه فعله صلى الله عليه وسلم لانه متضمن للامر بها لثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقرر في محله ومنه خبر أبي هريرة أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتي الضحى وان أوتر قبل ان أنام وخبر مسلم يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة ويجزي من ذلك ركعتان يصليهما من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى اربعا ويزيد ماشاء وخبر احمد باسناد صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم صل لي اربع ركعات من اول نهارك اكفك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم لا يحافظ على صلاة الضحى الا اواب وهي صلاة الاوابين وروى ابوداود من خرج من بيته متطهرا الى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج ومن خرج من المسجد ليصلي الضحى لا ينصبه اي يتعبه الا اياه فأجره كأجر المعتمر واذا علمت ذلك علمت ان قوله لا نسلم ورود امر من الشارع بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام لا منشأ له الا الجهل بالشرع والجراءة على التكلم فيه بلا علم فانا لله وانا اليه راجعون والامر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب النفسي مجاز قال اذ لا يخفى ان كلا من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسي لا امر يترتب على الخطاب النفسي مغاير له اه وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اقتضاء أسنده اليه كما في قولهم جد جده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه اليه اه (أقول) وكان حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء للفعل ويبقى انه لزم وقوع المجاز في التعريف بلا قرينة واضحة ويجاب بان التعاريف الضمنية لا يضايق فيها أو بدعوى شهرة هذا المجاز والثالث انه ينبغي أن يراد بالفعل أعم من المشهور ليعم نحو القول والنية أيضا

(قوله من المكلف لشئ) هذان الظرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشئ ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذى هو الايجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالمصدر لا معنى المصدر الذى هو الايجاد لانه أمر اعتبارى وكان ابقاء المتن على ظاهره فى الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف الفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذى هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح لا تنافى أن المكلف به الاثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو ايجاد الاثر لتوسطه فى تحصيل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاتيان به أى ادخاله فى الوجود ولا شك ان مقابلة الفعل بالترك قرينة على ارادة فعل الشئ دون نفس الشئ وارادة الكف بالترك لا تنافى ذلك فتأمله (قوله أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالايجاب عبارة عن الكلام النفسى وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال العضد وههنا نكتة وهى ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للفعل صفة حقيقية فان القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف اه قال المولى سعد الدين وحينئذ يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغى للمصنف أن يذكر فى مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول اه (قوله أو اقتضى الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه كف عن كذا ونحوه طردا وعلى قسيم الايجاب عكسا لان المعتبر فيه الفعل العرفى اه (وأقول) هذه العبارة للقوم وهذا الايراد مع جوابه فى كلامهم فتخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتعجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظهر له الايراد ولم يظهر له الجواب واما انه اطلع على الايراد فى كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب الايراد وأما اطلاعه عليهما ثم تعمد اسقاط الجواب أو نسيانه فبعيد قال العضد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بنحو تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلابد عن اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه اه قال السعد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعنى ابن الحاجب وان بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها لم تخل عن خلل فان وجوب الكف المستفاد من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل

من المكلف لشئ (اقتضاء جازما) بان لم يجوز تركه (فايجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (أو) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى (الترك) لشئ اقتضاء (جازما) بأن لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء (غير جازم بنهى مخصوص) بالشئ كالنهى فى حديث الصحيحين اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وفى حديث ابن ماجه وغيره لا تصلوا فى اعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة

فيه ولما كان الحال فى كف ملتبسا لاحتماله الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالنظر
الى الكف وتحريم للفعل الذى نسب اليه الكف فهما أى الايجاب والتحريم المستفادان
من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلابد فى التمييز بينهما من اعتبار الاضافة
فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر
من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام
بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف فى حدى
الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامتين مصرحين بالايراد الذى
أورده شيخنا ثم بجوابه وانه يمكن جريان ذلك الجواب فى كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك
قوله غير كف فى حدى الوجوب والندب ولاشك أن المصنف لم يذكر هنا قوله غير كف فيكون
ذلك الجواب جاريا فى كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان
لك من هذا أن الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيخنا لان المعتبر فيه الفعل العرفى وان
المصنف ترك هذا القيد الذى ذكره ابن الحاجب لهذه الدقيقة وهى السلامة من لزوم
الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على حد الوجوب بانه يلزم منه أن لا يكون الصوم
واجبا لان صومه طلب لفعل هو كف وأجاب بانه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعنى النية
غير كف اه أى مع انه يجرى فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن
المخصوص) جواب سؤال مقدر تقديره أن الكراهة المحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا
أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص
وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقوله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشا
السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص
مخصوص ويحتمل ان منشا السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتامل
(قوله اجماعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تمييز لدليل المكروه العائد اليه الضمير فى لانه اه
والظاهر ان الحالية من دليل أيضا الا المنقول لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)
أقول فيه بحث اذ اللازم للاجماع مطلق المستند اما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز أن
يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص قلنا
هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح
حادث متاخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافى
اعتبار المخصوصية فى الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر المخصوصية فى الكراهة
الشديدة التى قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتامل (قوله وهو النهى عن ترك
المندوبات المستفاد من أوامرها) أى اللفظية بجعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد
شيأ واحدا عاما تفسير الغير المخصوص على وفق ما يأتى له فى قوله الآتى أى العام نظرا الى جميع
الاوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لاشك ان الخطاب
المذكور متعلق بترك الشئ والمسمى بذلك الشئ لا الترك الذى هو متعلق الخطاب اه أى فان
ذلك الترك ليس خلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ فى تدريسه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص
دليل المكروه اجماعا
أو قياسا لانه فى الحقيقة
مستند الاجماع أو دليل
المقيس عليه وذلك من
المخصوص (أو بغير مخصوص)
بالشئ وهو النهى عن ترك
المندوبات المستفاد من
أوامرها فان الامر بالشئ
يفيد النهى عن تركه (خلاف
الاولى) أى فالخطاب

الترك متعلق الخطاب كذلك الشئ نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق الترك الذى هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة غاية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتماله والقرينة موجودة وهى قول الشارح فعلا كان كفطر مسافر الخ فتمثيله بذلك الذى هو متعلق المتعلق دليل على انه المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا اشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال فى درسه ان الشارح أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الا بهذا التاويل وان تمثيله يشعر بارادته فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص فالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت الاقتصار فى التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم ان الترك فى قوله أو تركا الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذى هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهى عن تركها والنهى معناه طلب الترك فحاصل معنى النهى عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثانى هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما فى ترك الضحى وقد يكون فعلا كما فى فطر المسافر فتامله (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا اذ ليس فيه الا صيغة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الا أن يدعى ان فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة يعنى الفارق أو على ظاهره وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمى المخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف فى شئ أمكروه هو الخ فليست الاضافة بيانية وان احتمل ذلك بتكلف ومن الفرق بين المطلوبين بالمخصوص وغير المخصوص يعرف الفرق بين المخصوص وغير المخصوص اه وافاد شيخنا العلامة فى درسه ما حاصله ان القسمين هما النهى المخصوص وغير المخصوص الدالان على الطلبين وحينئذ يشكل بانه لا حاجة للفظة قسمى الا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاعم (قوله فى المطلوب) متعلق بمحذوف أى ان الطلب للترك الكائن فى نهى أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص (قوله وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متأخرى الفقهاء الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشئ المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقه الاسماء الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال فى حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال ان كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على ان المراد باخذه الاسم فهمه انه اصطلاح لهم فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبنيا على ان المراد باخذه انه اصطلح على ذلك بتوسل من كلامهم لانهم لما اطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطلب صح ان يبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف المضاف أى ذو خلاف الاولى

المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتى او تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمى المخصوص وغيره ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف فى شئ أمكروه هو ام خلاف الاولى اختلاف فى وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة واجيب بضعفه عند أهل الحديث وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا

من متأخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى فى مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين فى النهاية بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف الى المخصوص وغير المخصوص أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الام وليبن يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) بين فعل الشئ وتركه (فاباحة) ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتى أنه لا تكليف الا بفعل وانه فى النهى الكف (وان ورد) الخطاب النفسى بكون الشئ (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا)

أى الطلب المتعلق بخلاف الاولى والطالب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذى ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافى الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد يخفف أمرها ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشا المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متاخرى) هو على حذف مضاف وحيث ظرف لمحذوف أى من كلام متأخرى الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة وليس ظرفا للاخذ اه (قوله فى النهاية) أى فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما أقره كان قائلا به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بانه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاولى وغير المقصود بالقصد الاولى بل بالقصد التبعى (قوله أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصا لانه مرتبط بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشئ على شئ عام وهو ان الامر بالشئ نهى عن ضده جاز ان يقال انه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله ان الامر بصلاة الضحى مثلا نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى انما يثبت اذا ثبت ان كل أمر بشئ نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال الظاهر انه لو وردناه عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر الندب نهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا انه عينه كما سيجئ فالاصوب الاحسن تعبير امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان كان مقصودا بالتبع اذ لا يسوغ نفى قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهى الصريح وان كان الناهى عاما غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمنى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وأمر الندب وان كان نهيا خاصا بالنسبة الى ضده الا ان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرر واعلم ان قضية تقرير شيخنا ان قوله نظرا متعلق بقوله أى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ اذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وان تقرير شيخ الاسلام فى حاشيته صريح فى انه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة انه حينئذ علة للعدول بالنظر للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار الاول ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهى الرد على من اعترض كلام المصنف بان المخصوص يحترز به عما استفيد من صيغة عموم من غير تنصيص على المنهى عنه بخصوصه أى فيكون المراد بغير المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع انه لا يصح لان ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الاولى فاشار الشارح الى رد ذلك بانه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره (قوله ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة) قال شيخ الاسلام ليس بسهو فان اقتضى يأتى بمعنى اعلم وبمعنى ادى غايته انه استعمل المشترك فى معنييه

وهو جائز كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب الا معنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع حمله على أحد معنيي اللفظ غاية التعسف وكذا ينظر في قول السيد السمهودي قد يقال لا سهو لانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا بمعنى افاده فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه اه وقال شيخنا العلامة يجوز أن يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا أي افاد الخطاب التخيير من باب عاقتها تبناوما باردا على ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وعلى التنزل عن ذلك كله فالحكم بالسهو باعتبار الظاهر الخالي عن التعسف وعدم الالتفات للاحتمالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا العلامة فقال جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما الى هذه الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه اذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتأمل اه وأقول هذا الاعتراض مبني على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشيء منقسما الى هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز أن يكون معناها حينئذ وان ورد بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشيء أحد هذه الاقسام أو واحدا من هذه الاقسام بان ورد بكونه سببا مثلا فان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا اشكال بوجه ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اه ولما أورد المعتزلة عليه ان أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الامام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لان المعنى حينئذ ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ماقدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء) اعترضه الكمال فقال قوله أي كون الشيء فيه تساهل بحذف الجار لحمله عليه حكاية عبارة المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ماقدرته لكنه لاحظة عبارة المختصر تساهل بحذف الجارة لا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به فلا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا الا في عبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) قال الكمال أي من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسي لا يكون سببا انما هو جعل شيء سببا لشيء آخر أو شرطا الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو مما يتعجب منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعواه انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينته

الواو للتقسيم وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ماقدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار

ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع والشئ يتناول فعل المكلف وغيره له كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله واداء الولي منه (فوضع) أي فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع أيضا لان متعلقه بوضع الله أي بجعله كما يسمى الخطاب المقتضي أو المخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع كحد الايجاب الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس (وسيأتي) حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع

عقلية وهو باطل قطعا لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لانا لانسلم ذلك ولو سلمنا فلانسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما أشار اليه المصنف والتعريف الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان أهل هذه الفنون يتسامحون كثيرا في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفسي بالورود) قال الكمال أي اسناد الورود الى الخطاب النفسي في قوله وان ورد اسناد مجازي والوصف في عبارة الشارح بالمعنى اللغوي لا بالاصطلاح النحوي الموهم لكون المجاز في الافراد اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوي والحكم بوصف النفسي بالورود لا يتصور معه المجاز في الافراد حتى يتوهم فتأمله (قوله مجاز) يجوز كون المعنى المجازي هو التعلق وقرينة هذا المجاز استحالة الحقيقة والعلاقة اللزوم فان من لازم الوارد بالشئ تعلقه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) أي وقوله واعتقاده أو أراد بفعله ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه أن يقول لانه أي الخطاب وضع الله أي جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ (وأقول) لانسلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو صفة ذاتية قائمة بذاته فليست جعلا ولا يتعلق بها الجعل فليتأمل ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ وذلك مبني قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق بين تكوين الشئ دليلا وكونه دليلا الا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالايجاب والوجوب على ما صرحوا به فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليتأمل اه (وأقول) أما قوله وذلك مبني الخ ففيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا واسطة وانه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بحاله ووصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل هو أعم ولا ينافي ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل لجواز أن مراده نفي تعلق خطاب التكليف كما حمله على ذلك شيخ الاسلام لا نفي تعلق الخطاب على الاطلاق وأما قوله وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الخ فكان مراده به الاعتراض على ما ذكره الشارح من ان الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع فان كان مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجهه به الحقية لا ينتجه اذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات اتحادهما في الاصطلاح على تسميتهما بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد في الاصطلاحات على ان في اتحاد الايجاب والوجوب نزاعا كما علم مما تقدم فليتأمل (قوله ومن خطاب الوضع) قال الكمال نبه بتكرير من على ان حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حدود متعلقاته الآتية كما نبه عليه بقوله وستأتي حدود السبب الخ وذكر مثله شيخ الاسلام ثم قال هذا والاولى انها تعرف أيضا مما ذكره بقوله وان ورد الخ فحد السببي منه مثلا الخطاب بكون الشئ سببا لحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه نبه بتكرير من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضا وان أمكن معرفتها أيضا على ما يشهد بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب

بل

بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالنسبة للاقسام
لما فيه من غاية الاجمال والابهام لعدم تميز معانى المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا حد الحد)
المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع
للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله
لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة فى درسه فقال
فيه بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان
وأما الامور الجعلية فهى أمور واعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا
وعرفها بذلك فذلك حدلها والاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ
داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال فقولنا الايجاب هو الخطاب
المقتضى للفعل اقتضاء جازما الاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سيأتى ان الاقتضاء هو
نفس الخطاب وقد جعل الاسنوى هذا ونحوه حدا حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا
العلامة فهو سهو قطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جار فى الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو
منصوص عليه حتى فى المقدمات قال فى الغرة فقبل تعريف الحقائق الموجودة فى الخارج
كالانسان والفرس متعسر بل متعذر وذلك اصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من
الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية
والتمييز بين أجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فعلى طرف الثمام اه ومعنى
على طرف الثمام وهو نبت صغير انها فى غاية السهولة لان ما اعتبر فيها من مفهوم منقول فما اعتبر فهو
ذاتى وما لم يعتبر فهو عرضى خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا
الشهاب فيؤيده ان جماعة منهم المولى سعد الدين فى حواشى العضد صرحوا بان الاقتضاء هو
نفس الخطاب وانما أسند الى الخطاب مبالغة كما فى جد جده ويوافق ذلك قول الشارح ثم
يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا
اختصارا له على الحقيقة فليتأمل ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل منهم ان
المميز هنا خارج أو بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافى انها عنده حدود
لا رسوم وان المميز فيها ذاتى لا خارجى ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على ان المميز
ذاتى اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذه فى التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وان كان الظاهر
منه الذاتية فكان فى سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال
والامر الثانى ان المحشيين فسروا المميز فى قوله لان المميز فيها خارج بتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه
بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسروا الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيه نظر اما أولا فلان
تعلق الخطاب بالمذكورات جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق
فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به فى كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام
فى حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشئ عن ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك
الامور فليتأمل وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضا بالنسبة للايجاب وكانه
انما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج الى التمييز به عن الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا حد الحد بالجامع المانع
الدافع للاعتراض بان
ما عرف رسوم لا حدود
لان المميز فيها خارج عن
الماهية ثم يختصر فيقال
الايجاب اقتضاء الفعل
الجازم وعلى هذا القياس
وسيأتى حد الامر باقتضاء
الفعل والنهى باقتضاء
الكف كما يحدان بالقول
المقتضى للفعل والكف

فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتي بالامر والنهي نظرا هنا الى انه حكم وهنالك الى انه كلام (والفرض والواجب مترادفان) أي اسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما (خلافا لابي حنيفة) في نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل ان ثبت بدليل قطعي كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظني كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

عن الندب فليتامل (قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتي بالامر والنهي) فيه أمران * أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهي الآتي بالاقتضاء المذكور المحدود به هنا الايجاب وغيره مما عدا الاباحة ومن انهما يحدان بالقول المقتضي اذ القول المقتضي بمعنى الخطاب المقتضي اذ كل منهما هو الكلام النفسي كما يعلم من مبحث الامر فلذا عبر بالفاء * وثانيهما انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعني فيكون الامر والنهي مرادفين لما عدا الاباحة واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شئ أو بشرط لا شئ تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الاولين مفهوما ويتساويان صدقا كالحيوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ في الايجاب والتحريم بشرط الجزم وفي الندب والكراهة بشرط عدمه وفي الامر والنهي لا بشرط واحد منهما فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقا وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذي هو معنى الترادف فلا انتهى وفيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ضمير المثنى في قوله ويتساويان صدقا راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فردا والثالث فردا آخر فالمعنى ان افراد مجموع الاولين هي افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا بينه وبين كل منهما لفساده فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وكذا يقال في الامر بالنسبة للايجاب والندب فبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس لا بينه وبين كل واحد منهما بل هو أعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وفي النهي بالنسبة للتحريم والكراهة فبينه وبين مجموعهما مساواة لا بينه وبين كل واحد منهما لما علم مما تقرر واذا علمت ذلك فقوله فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من ان المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والندب ومساواة النهي لمجموع التحريم والكراهة ويجوز حمله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهي لمجموع الاربعة بمعنى ان افراد مجموعهما لا يخرج عن افراد مجموع الاربعة وبالعكس * والامر الثاني انه لا يخفى سقوط ما أورده من الاعتراض لانه بناه على ما تقوله عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذي ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هنالك تلجئ اليه فان المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات فحمله في عبارة الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لا حامل عليه الا مجرد محبة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالانسان (قوله نظرا هنا الخ) مفعول له للمعبر بمعنى ان المعبر عنه في الموضعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظرا الى انه حكم لان الكلام في بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سيأتي بالامر والنهي نظرا الى انه كلام والكلام يناسبه الامر والنهي (قوله والفرض والواجب) أي هذان اللفظان اذ الترادف من صفات الالفاظ وقوله مترادفان أي اصطلاحا بدليل تقرير الشارح الآتي في قوله وهو لفظي اخذا من كذا وقوله وما اخذناه أكثر استعمالا وهو تثنية مترادف بمعنى مرادف وقوله لمعنى واحد أي مفهوم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكفي فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو أي ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا مسمى بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا شئ

فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان ماثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا اخذ الفرض من فرض الشئ بمعنى حزه أى قطع بعضه والواجب من وجب الشئ وجبة سقط وماثبت بظنى ساقط من قسم المعلوم

آخر يشبه المعلوم منه ويجاب بان الكاف بمعنى على وما مصدرية أى وهو بناء على علمه من حد الايجاب كذا (قوله فيأثم بتركها الخ) أورد شيخنا العلامة ان التفريع على ما تقدم يدل على ان التسمية دخلا فى ذلك فلا يناسب قول المصنف الآتى وهو لفظى ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتى فكان الاولى ترك التفريع اه ويجاب بمنع ان التفريع على التسمية بل على الدليل (قوله وهو أى الخلاف لفظى) اعترضه الكورانى حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث لفظى راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعى أو ظنى وأما ان الفرض فى اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدى شيأ وهذا الذى ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية فى كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين فى الزوج وعدمه فى الفرد وكالحركة بالارادة فى الحيوان وعدمها فى غيره والفرض والواجب مختلفان عندهم فى اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعى يلزمه كفر المنكر والواجب بالظنى لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعى عندهم الواجب علما وعملا وعلى الثابت بالظنى الواجب عملا ويمثلون للاول بصلاة الفجر وللثانى بصلاة الوتر والله أعلم اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ماثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى لاختلاف لوازمهما شرعا لا ينافى المدعى وهو اجتماعهما فى معنى واحد عام وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه وترادف لفظى الفرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافى ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثانى وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائعا مستفيضا كما سيأتى عن التلويح مع ما يوضح جوابنا ويزيده ولو كان اختلاف لوازم الشيئين يمنع اشتراكهما فى الاسم ووضعه لمعنى عام يشملهما ما صح اطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلا لاختلاف لوازمهما قطعا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه امرا ثابتا فى نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا يجدى شيأ (قوله أخذا للفرض من فرض الشئ الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعى مقطوع به اى معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة الدليل لا القطع بسنده على ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أى الظن كما تقدم اه وما أشار اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السيد فى حواشى العضد فقال فى قوله ثبت بقطعى أى دلالة وسندا والظنى يقابله فلا قطع فى أحدهما أو فيهما اه وحاصل اعتراضه الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعى الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حاك عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر فى محله ولا على الحنفية لان القطعى عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى أصولهم وكثيرا ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الائمة وأما اعتراضه الثانى فجوابه

أما أولا فمن أين لزم من هذا الكلام ان ماثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه وأما ثانيا فمن جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله وعندنا نعم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدريسه بان في جعل ذلك مترادفا مع ملاحظة مادة الاخذ بحثا لانه ما يسميه فرضا الا من هذه الحيثية وكذا في الآخر فالمفهوم مختلف فلا ترادف اه (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد بملاحظة مادة الاخذ اعتبارها في المفهوم فهو ممنوع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وماثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤول لا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي بين الحنفية كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا الخ اه وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار القطعي وان كان محتملا حيث لم ينشأ احتماله عن دليل فليراجع وفي حواشي العضد للسعد قوله والنزاع لفظي عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد متفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسماله وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه واعلم ان الظرف في قوله وعندنا نعم يتعلق بنعم لما فيه من معنى الفعل (قوله أمر فقهي) هذا يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فما نقله الشارح في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية فيه قيدا واحدا بمعنى الحكم الشرعي المعرف بالخطاب التكليفي غير صحيح أي لاخراجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اه أي لان الاقتصار على مخالفته الظاهر يدل على صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل له في التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب

وعندنا نعم أخذا من فرض الشئ قدره ووجب الشئ وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك الفاتحة في الصلاة لا يفسدها عنده أي دونها لا يضر في ان الخلاف لفظي لانه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله
فيما تم الخ كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه
اه وقال فى تدريسه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل
المجتهد على الحكم لا عن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه لانه ان أراد ان
مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخليته وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية
سبب شئ فى شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب فى ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية
تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لامرين سببية أحد الامرين
للآخر كما هو فى غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه
التسمية أمر اصطلاحى غاية الامر انه لوحظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه
صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسمح بمعنى مجرد ان لسببه مدخلية فهذا لا يجدى
شيئا ولا يعارض نفى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فلعل وجه أن
المتبادر ما ذكر أن المقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان
النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية
مدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا فليتأمل (قوله
وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد الندب أى من
حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى
صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور * الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى
الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال
بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه
صريحا واما ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء
وصوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه ألحق
بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم
الاخير * والثانى انه ينبغى حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالقول
والنية * والثالث انهم لم جعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أتوا باسم الاشارة فى قولهم هذا
الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما
يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب
ففائدتها بيان أن التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليتأمل * والرابع
أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام
انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أو لم يواظب عليه كأن
فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم
فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح
منهم فى عدم مداومته على غير المؤكد ولان فى الترمذى كما حكاه السيد معين الدين فى خصائصه
انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على

(والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) اى القاضى الحسين وغيره فى نفيهم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة او لم يواظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه
تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل
تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد ثم ذكر السيوطي عن بعضهم انه عد من خصائصه ان
جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا في نوافل
معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو واتفقوا على وجوب جميع
نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه
لجواز ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة أو
مرتين وفي الروضة كأصلها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه
أي وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا معنى لذكر وجوب الاتمام مع
وجوب الاصل فتأمل * والخامس ان الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال واستدلالهم
على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين
والتطوع ما أنشاه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم اه (وأقول)
لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه شيء بالهذيان اما أولا فلان ما ذكروه ليس استدلالا خلافا لما
توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بمحل
النزاع وهو لا يجوز واما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف اللوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته
على الاتحاد لم يفد شيأ في الاصطلاحيات التي الكلام فيها اذ لا شبهة لعاقل في جواز الاصطلاح
على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها (قوله كأن فعله مرة أو مرتين)
اقول دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم ينته الى حد المواظبة
ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك الا لعذر (قوله لعمومه للاقسام الثلاثة)
يعني انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذ الاعم بهذا
المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء السببية أي بسبب
الشروع فيه أي لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك
أمران * الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن او صريحه
فلم اقتصر الشارح في المعارضة الآتية على الصوم والصلاة وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم
لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سيأتي ففارق الحج
والعمرة غيرهما من باقي المندوبات ويجاب باختيار الاول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة
على ما ذكر انه الذي تعرضوا له صريحا فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به * والثاني ان
الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا عجب مع ملاحظة عدم انسه بالشرعيات ولطائفها
وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا وأقول لا يخلو أن
ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا
اذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا
لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما
لم يقل به أحد اه (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما أولا فمن أين له

كأن فعله مرة أو مرتين فهو
المستحب أو لم يفعله وهو
ما ينشئه الانسان باختياره
من الاوراد فهو التطوع
ولم يتعرضوا للمندوب
لعمومه للاقسام الثلاثة
بلا شك (وهو) أي الخلاف
(لفظي) أي عائد الى اللفظ
والتسمية اذ حاصله ان كلا
من الاقسام الثلاثة كما يسمى
باسم من الاسماء الثلاثة كما
ذكر هل يسمى بغيره منها
فقال البعض لا اذ السنة
الطريقة والعادة والمستحب
المحبوب والتطوع الزيادة
والاكثر نعم ويصدق على كل
من الاقسام انه طريقة
وعادة في الدين ومحبوب
للشارع بطلبه وزائد على
الواجب (ولا يجب) المندوب
(بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطعا ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة الا بنقل صحيح صريح عمن يعتد به وعمن يعتد به وماذكره في اثبات هذه الدعوى مما لا التفات اليه اذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ماذكر فان قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما أورده في صورة الدعوى مبالغة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثانى اجماعا واما ثانيا فلان من نذر اتمام الفعل الذى يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ماشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وأيضا الخ فالملازمة التى ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضا وما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب الاتمام بأنه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مما لم يقله أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يأت لها باثبات (قوله أى لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة يعنى به أن المندوب فى قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذى به الشروع غير واجب لانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اه (وأقول) ان كان هذا التنظير فى جعل الجزء الذى به الشروع سببا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس فى العبارة مايعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا ولا خفاء فى مقارنة هذا الكون للباقى وان كان فى جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر فى وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب فى السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا يصح فهو أيضا تنظير ساقط أما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس فى كلامه تعرض للقرينة وجاز أن تكون القرينة عنده شيأ آخر ككون محل النزاع المندوب الذى أقل أمره ان لا يجب الشروع فيه والا لم يكن مندوبا بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانيا فسلمنا ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذى به الشروع فانه ليس فى كلامه تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ماذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان فى شئ آخر فليصور لنتكلم عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه فى معنى قياس من الشكل الاول صغراه قوله وترك اتمامه الخ وتقديره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز ينتج ترك اتمامه جائز وهو المراد من نفى وجوبه والخصم منع الصغرى وسنده أن ترك الاتمام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أريد بالترك فى الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كليا

أى لا يجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له (خلافا لابى حنيفة) فى قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض فى الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ماليس لها قبله وحينئذ يحتاج
الى اثبات كلية الكبرى باثبات حكمها للنوع الثانى ومن النوعين المذكورين فانه هو محل
النزاع ولنا فى اثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام أفطر نهارا من
صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر ان الذى يتوجه عليه المنع هو
كلية الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثانى ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه
ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان أريد انه
لايسمى تركا فان أريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة فى التسمية وليست بقادحة
فى المقصود أو مطلقا فهو مكابرة غير ملتفت اليها مع أن ذلك لا يقدح فى المقصود (قوله بحديث
الصائم المتطوع الخ) أورد عليه شيخنا العلامة فقال للخصم أن يحمل الصائم على مريد الصوم
والفائدة فى النص على ذلك حينئذ أن النية بمجردها لا يلزم بها شئ لا يقال فيكون الصائم مجازا
لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول ببقاء صام فى قوله ان شاء صام على
حقيقته على الاول دون الثانى اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (وأقول)
ماتمسك به مما لايغنى عنه شيأ وذلك لانه يلزم على ماذكره من حمل الصائم على مريد الصوم
تجوزان أحدهما فى لفظ الصائم حيث استعمل فى معنى مريد الصوم والثانى فى لفظ أفطر حيث
استعمل على هذا فى معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على
حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد فى قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير
بمعنى استمر صائما ولا شبهة فى ان تقليل المجاز أقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فما قلناه
أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على
المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما نص عليه كلامهم الآتى فى محله مع ردّ ما وقع لشيخنا
هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم
الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو
حينئذ مجاز قطعا كما سيأتى نصهم عليه فى محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو أيضا مجاز قبل
تمامه وقوله ويترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وأن مجرد بقاء صام على حقيقته
لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه
مناقشة لان العام المخصوص سيأتى أن عمومه مراد تناولا لا حكما اه (وأقول) جواب هذه
المناقشة أن المراد بقرينة صريحة السياق لا تتناولهما الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله
جمعا بين الادلة) أورد شيخنا العلامة انه ظاهر فى أن عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة
من المندوبات وهو خلاف عموم الندب فى قوله ولا يجب المندوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم
يحتج الى اعتذار فى وجوب اتمام الحج اه (وأقول) عذر الشارح فى الاقتصار على ذكر الصوم
والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض
لغيرهما صريحا فلم يحبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما
على ما هو عادته فى امثال ذلك (قوله ووجوب اتمام الحج) فيه أمران * الاول قال الكورانى
جواب سؤال مقدر تقديره ان النفل بالشروع لا يلزم مع انكم أوجبتم على من أفسد الحج

بحديث الصائم المتطوع
امير نفسه ان شاء صام وان
شاء أفطر رواه الترمذى
وغيره وقال الحاكم صحيح
الاسناد ويقاس على الصوم
الصلاة فلا تتناولهما
الاعمال فى الآية جمعا بين
الادلة (ووجوب اتمام
الحج) المندوب (لان نفله)
اى الحج (كفرضه نية) فانها
فى كل منهما قصد الدخول
فى الحج

النفل قضاه فى القابل وألزمتم المضى فى فاسده أجاب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نفل الحج كفرضه نية وكفارة اذ لا تعرض فى نيته الى كونه فرضا أو نفلا وأيضا عدم خروجه بالافساد فرضا أو نفلا متفق عليه وهذا الالزام فيه لان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل واما الالزام باستوائهما فى عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذ لم يقولوا بالمضى فى الفاسد فى نفل سواه اه (وأقول) ماذكره فى تقرير السؤال المقدر خطأ قطعا وغفلة فاحشة عن تأمل المتن وانما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب فى المتن ان ماذكرتم من أن اتمام المندوب لايجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب أى الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولايجب بالشروع وماذكره من ان المراد بالجواب الزام الحنفية ليس فى محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الالزام ودفع النقض فان الثانى يكفى فيه حصول الفرق على قولنا وماذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء فى سائر صفات النية اما أولا فهو انا نثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينهض الفرق واما ثانيا فيكفى بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص بعض اجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكفى الفرق على قولنا فليتأمل والامر الثانى قال الزركشى كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع اه ونظر شيخ الاسلام فى هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فلعل وجه النظر أن بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع فى الذبح فلعل وجه النظر امامنع وجوب الاتمام واما أن وجوب الاتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع فى مندوب لكن عدم الاتمام لايستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليتأمل والله أعلم (قوله أى التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير للدخول واشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو العبور فى الجسم اه وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل (قوله فى وجوب اتمامهما المشابهتهما لفرضهما فيما تقدم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التشريك فى الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو مايجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها اذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج انما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والالتبعته حيث كان فى الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول) هو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى أشار اليه المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والآخر نفل غيره فألحق باكثرهما شبها وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضا مانقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه ان الحج اختص بلزوم المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه لكن هذا داخل فى قول المصنف وغيره فهو مما يقوى ماذكره المصنف ويدفع البحث المذكور * والثانى قال الكورانى ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه قال لايتصور لناج تطوع

أى التلبس به (وكفارة) فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لايحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم

لان المخاطب به هو المستطيع فان لم يحج فالحج فى حقه فرض عين وان كان قد حج ففرض كفاية وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق انما هو شرط الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافى أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما فى الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة جهد المقل وان أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج قلنا يفرض فيمن حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حجه نفلا بل فرض كفاية بناء على أن احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب بالاحياء ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال بان المخاطب هو المستطيع منحصر فى الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم اهـ كلام الكورانى (وأقول) أراد بعض الشراح الزركشى فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال مقدر على الوجه الذى بيناه قال والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام فى المندوب عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لناج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين والا ففرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يبقى اشكال فى امتناع الخروج منه الا على قولنا ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سيأتى اهـ واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضا فقوله فهو أول المسئلة لا منشا له الا الجهل بمذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم فى ان غير المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل يقتضى جواز كونه نفلا بحسب الاصل وليس بصحيح كيف ولا يتصور عندهم تقدم النفل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحج مطلقا كما صرح به سياقه غاية الامر انه اذا قدر على المشى سن له الاقدام لكن هذا لا يصحح كون ما يأتى به نفلا بحسب الاصل كما زعم جوازه * وقوله قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله فى عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأ له الا الجزاف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه بوجه كما هو معلوم لمن له المام به * واما قوله ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب فان أراد به انتقاض قول الزركشى لا يتصور لناج تطوع كما يصرح به سياقه فهو مردود اما أولا فلان كلام الزركشى فى المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا فى المكلف به وقوله على المكلفين أى حتى بالحج بدليل السياق نعم يرد ذلك على قوله والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف فى نفل الصبى أيضا وأما ثانيا فلان الكلام فى نفى تطوع يصلح محلا لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام وحج المراهق وان كان نفلا لا يتأتى وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الحمل على انه يجب على وليه أن يأمره باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتقييده بالمراهق فان حج الصبى وان لم يراهق فهو مع انه تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

النفل

النقل يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى بل وان لم يعز صحيح ونقل واما ثالثا فللزركشى ان يريد
بقوله ليس لناج تطوع أنه ليس لناج يقع تطوعا لا فرضا وحينئذ فقول الكورانى فان حجه نفل
بلا خلاف ان أراد به مجرد ان الاقدام عليه نفل لم يفد لان الكلام على هذا التقدير ليس
فى ذلك وان أراد انه يقع نفلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنفى
الخلاف مع انه لما صور جماعة حج النفل بحج العبد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية
لا يتوجه اليهم رده آخرون بانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كما تسقط صلاة
الجنازة بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر فى غير المجانين اما سقوطه
بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين
لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية النقد له فكيف يصح نفى الخلاف الا أن يجاب بانه لم
يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سد مسد الفرض واما رابعا فلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه
خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط
لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا أن يفرق بأن هذا من
أهل الخطاب فى الجملة وقد اتضح بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نسك غيره أيضا
فرضا وان نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشى على ما هو ظاهر سياقه منحصر
فى الفرضين وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكورانى ان ذلك غير سديد وان نقض
قول الزركشى لا يتصور لناج تطوع بحج الصبى المراهق كما زعمه الكورانى غير صحيح لان كلامه
فى المكلف كما تبين نعم ينتقض به دعوا عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان
الخلاف فى نقله وان القائل بوجوب الاتمام يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى مع ما فى حمل كلام
المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال
الكورانى لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع بكون الشئ سببا وشرطا ومانعا خطاب وضع
أراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها فى التكليفى وكان الاولى أن يذكر قوله وقد عرفت
حدودها قبل قوله وان ورد سببا او يؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض
والمندوب والخلاف الذى ذكره ليكون الكلام مرتبطا بعضه مع بعض اه (وأقول)
كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكورات لعدم فهمها مما ذكره فى التكليفى والوضعى
أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها لتعلقه بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن
كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله
وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفى لغاية الارتباط بينهما لانهما قسما الخطاب
وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتنبيه فيه أيضا على حد خطاب
الوضع الذى هو القسم الثانى للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف
وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن
ترادف الواجب الذى هو متعلق الايجاب الفرض لاشتباه معناهما فأفاد بيان ذلك ثم لما فرغ
من ذلك ناسب بيان ان متعلق الندب الذى هو أحد الاقسام أيضا وهو المندوب هل ينقلب
بالشروع الى قسم الواجب الذى هو متعلق الايجاب ثم شرع فى أقسام متعلق القسم الثانى

(والسبب ما يضاف الحكم
اليه) كذا فى المستصفى زاد
المصنف لبيان جهة الاضافة
قوله (للتعلق) أى لتعلق
الحكم (به من حيث انه
معرف) للحكم (أو غيره)
أى غير معرف له اى مؤثر
فيه بذاته أو باذن الله تعالى
أو باعث عليه الاقوال
الآتية فى معنى العلة أى
حيثما أطلقت على شئ معزوا
أولها لاهل الحق تعرض
لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمى الخطاب وأقسام القسم الاول ثم تعرض لما يتعلق باقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثانى وفى هذا من الارتباط والمناسبة مالا يخفى على ذوى البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قبل ما يضاف الحكم اليه للمتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنهما اه (وأقول) لامنشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه العارض بالمعروض وكثيرا ما يقع الخلل بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه فى القياس بالعلة هى ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والمأخوذ عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا اشكال فى أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضى أخذ المعرف عارضا لاحتماله لكونه جزأ كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف لمفهومه فان من جملة اجزائه المعرف فلابد أن يكون ذاتيا والا لم يكن مبينا لمفهومه اذ المركب من الداخل والخارج خارج فليتأمل (قوله الذى هو الحق) فان قيل أى حاجة لهذا مع قوله السابق معزوا أولها لاهل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق أن يكون هو الحق (قوله مبين لخاصته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هى الماهية لكن المبين به قد يكون ذاتيا للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين للماهية بخاصيتها اه وقد يقال بعد تسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سيأتى أن العلة قد تكون حكما شرعيا والمعلول بها أمرا حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هى السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفى المتن والآمدى اه (وأقول) حاصله أن قيد المعرف للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذ المعرف للامر الحقيقى من جملة السبب والعلة ولا يصدق عليه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقى من الحكم ويجاب بمنع انه ليس حكما اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقى هنا ثبوت أمر حقيقى لموضوعه فهو نسبة تامة مع ان أهل أمر حقيقى غاية الامر ان فى قولهم قد يكون المعلول أمرا حقيقيا وقولهم فى التمثيل السابق كحياته تسامحا أوجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد فى الاول ثبوت أمر حقيقى وفى الثانى ثبوت حياته أى له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمته لا معنى لجعل معلوله ذات الحياة ومما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقى بالحكم الشرعى ومثاله ان يعلل اثبات الحياة فى الشعر بانه يحرم فى الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمى الحقيقى حكما بقوله الحكم الحقيقى وفسره بالنسبة بقوله اثبات الحياة فى الشعر وحينئذ فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقى لانه معرف للحكم كما تبين والحكم شامل للشرعى والحقيقى ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتى فى القياس فلله دره ولو تنزلنا عن ذلك كله لجاز ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للاسكار ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتى علة نظرا الى اشتراط المناسبة فى العلة وسيأتى انها لا تشترط فيها بناء على انها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرف به فى شرح المختصر كالآمدى من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الاخير للاحتراز عن المانع

ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع لان العلة قد تكون عدمية كما سيأتى (والشرط يأتى) فى مبحث المخصص أخره الى هنالك لان اللغوى من أقسامه مخصص كما فى أكرم ربيعة ان جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لامحل لذكرها الا هنالك ثم الشرعى المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودى الظاهر المنضبط

المراد ماشأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأهل هذه الفنون قد يتسامحون بمثل ذلك او انه للسبب والعلة عند الاطلاق ويدعى أن مادة النقض لا يتناولها الاسم عند الاطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع الخ) قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب (قوله اخره الى هنالك) وقوله الآتى الى هنالك قال شيخنا العلامة ظاهره انه استعمل الاول مجرور المحل والثانى مرفوع المحل بدلا من محل اسم لا مع لا فان محلهما رفع بالابتداء ولا يصح أن يكون بدلا من اسم لا وحده لانه معرفة ولا لا تعمل فى المعارف وقوله الآتى المناسب هنا فى معنى المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج هنا عن الظرفية فجعلها من الظروف المتصرفة وفى كونها من الظروف المتصرفة نظر ووقفة اهـ ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا بأن هنا من الظروف التى لا تتصرف وبأنها تجر بمن والى وحينئذ فلا اشكال فى جر الاولى بالى وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المبتدا فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها فى محل من المحلات الا هنالك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهى ظرف لمحذوف أى المناسب ذكره هنا أى ذكره فى هذا المحل ثم لما حذف المضاف أى ذكر انفصل الضمير واستتر فى المناسب فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لان اللغوى من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال وفى كون اللغوى من الشرعى منع لان الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتى مطلق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العقلى من نحو ان دخلت الدار فأنت طالق مثل اللغوى حينئذ والعرفى العام أيضا اهـ (وأقول) هذا اعتراض ساقط مبنى على غير أساس فان الحصر فى قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله الخ ممنوع منعا لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا داعى اليه ووقوع الشرط فى قوله وان وقع سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أراد نفى الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان المخصصات والمخصص هو اللغوى كما قال الشارح هنالك فى عد أقسام الشرط ما نصه واللغوى وهو المخصص الخ ولا محل لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أراد نفى الخصوصية باعتبار مجرد الكون من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لانا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة أن اللغوى ومسائله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقرر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور فى قوله وان ورد بكون الشئ سببا الخ والذى من متعلقه ليس الا الشرعى (قوله كالطهارة للصلاة) أى لجوازها اذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أى ايجاد حقيقتها وهذا مبنى على أن الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتيج لتقدير المضاف أو بالثانى لم يحتج اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أى فلا يرد ان منه مانع

العلة والسبب والتعريف لا يشمله فيكون فاسدا (قوله المعرف نقيض الحكم) قال شيخنا العلامة نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به ههنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب قطعا أى ولا ينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف فى المانع دون السبب لانه فى السبب أعم فيصدق بالوجودي فيختل أى الحد بذلك الا أن يلتزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه وجملة قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة ثالثة لقوله حكم وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضا بمنع قوله أريد به ههنا حكم معين بل لم يرد به الا مجرد الرفع والنفي وأما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمته سبب وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذى أثبتها اذ لم يكن هناك قتل فليتأمل (قوله فلا يكون ابنه سببا فى عدمه) أورد عليه شيخنا العلامة ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بان السبب فى عدمه هو القتل الذى هو قتله لا الابن فلا ينتقض ذلك حكمة اه (وأقول) جوابه أن المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل اذ لولاه لم يتصور قتله اياه فله مدخل فى القتل لتوقفه عليه (قوله أمر اضافى) أى لانه نسبة يتوقف تعقلها على نسبة أخرى وذلك معنى الاضافى (قوله واطلاق الوجودى على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال فى شرح المقاصد فى بحث اليقين قيل العدمى المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا بكامع وجودى كعدم البصر عما من شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمى واللاعمى وجودى اه قال شيخنا العلامة فقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شئ أى ولا داخلا ذلك أى العدم فى مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث (واقول) هو حسن غير ان فيه بحثا من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقيده بما ذكره المتكلمون ويجعله اشارة الى قول ذكروه مع ان توافق الطريقين فى ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعنى على القول الاول وهو أن الوجودى بمعنى الموجود اه (وأقول) فى التخصيص بالقول الاول مع امكان الثانى أيضا بحث لا يخفى فليتامل واعلم أن للاعتبارى معنيين ما يكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود فى الخارج كالامكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم (قوله اما مانع السبب والعلة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخ يدل على انه خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الاسلام جوابا عن كلام نقله عن الزركشى بانه خارج بالقيد الاخير وقد يتطرق خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم لعدم الحكم لاشتراط الاطراد والانعكاس فى العلة فهو معرف لنقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع لجواز

المعرف نقيض الحكم) أى حكم السبب (كالابوة فى باب (القصاص) وهى كون القاتل أبا القتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهى ان الاب كان سببا فى وجود ابنه فلا يكون ابنه سببا فى عدمه واطلاق الوجودى على الابوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى أنها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتى تصحيحه فى أواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر الا مقيدا باحدهما فسيأتى فى مبحث العلة

التعليل بعلتين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للتعريف عدم الحكم لانه اذا عرف انتفاء سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الاخرى قلنا اما أولا فالتعليل بعلتين مآله الى أن العلة أحدهما لا بعينه فالمانع للعلية والمانع لعلية أحدهما لا بعينه فمانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم انه معرف نقيض الحكم لانه اذا انتفى سببية أحدهما لا بعينه أى القدر المشترك انتفى سببية كل منهما فينتفى الحكم واما ثانيا فانا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلتين الذى صححه المصنف كما سيأتى واما ثالثا فانا نورده فيما اذا لم يكن الا علة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى ما سبق من ان الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك ممنوع قال العضد تابعا لابن الحاجب الى آخر ما حكاه عن العضد فى تأييد هذا المنع وجوابه اما أولا فلا يخفى ان مجرد مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لا يصح الاعتراض بها عليه اذ قول عالم لا يكون بمجرده حجة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع مزيد تمكنه فى هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة اطلاعه على قوادمه وخوافيه تأخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب عينيه كيف لا وهو مشروحه فما خالفه الا لسند قوى عنده واما ثانيا فمجرد ما ذكره المصنف من معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق اذ لم يصرح بان معرفة الموافقة بالتوقيف من الشارع بل كلامه صالح لكونها بمجرد العقل فلا يكون مخالفا لما قرره العضد كابن الحاجب ثم اذا ضم ما ذكره هنا الى ما قدمه بقوله وان ورد الخطاب بكون الشئ صحيحا أشكل لانه اذا كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وان ورد الخ ان ورد الخطاب بكون الشئ موافقا فلزم اعتبار وروده الخطاب بكون الشئ موافقا فتكون الموافقة أمرا توقيفيا فيخالف ما قاله العضد كابن الحاجب ويشكل فى نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد وروده بذلك ولو بالقوة وان وروده بالمعتبرات فى الصحة فى قوة وروده بان ما جمعهما موافق للشرع أو يدعى ثبوت تصريح من الشارع بان الموافقة فى مواضع الصحة (قوله وقوعا) الغرض بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا ينافى انه يغنى عن ذلك تقدير مضاف الى الفعل المقدر أى موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تفسير الموافقة به يقتضى انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفى صحتها على هذا القول وسيأتى انها صحيحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغى ان يكون الا سهوا لان الطهارة المعتبرة شرعا فى الصلاة أعم من المتيقنة والمظنونة بالمعنى الآتى تحريره فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعا ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهى صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هى انما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لفقد من يوجهه اليها اذ الاستقبال حينئذ غير معتبر فى حقه (قوله بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع الا مخالفا الظهور انه لا يكون صحيحا وكلامه هنا انما هو فى الصحة وسيأتى الكلام على البطلان (قوله ليست من مسمى الصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تدبر هذا مع ما سيأتى فى مسئلة التقليد فى أصول الدين من

(والصحة) من حيث هى الشاملة لصحة العبادة والصحة العقد (موافقة) الفعل (ذى الوجهين) وقوعا (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع الصحة موافقته لشرع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة

اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان بمخالفة ذى الوجهين كما يأتى على ذلك
أظهر بطلانا قال تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشرى الباطل الشرك اهـ
(وأقول) لايشتبه على عاقل ان هذه الاسامى اصطلاحية وانه لايعترض على وضع باعتبار وضع
آخر وانه لايكفى فى مادة النقض مجرد الاحتمال بل لابد من تحققها وكثيرا مايكتفى شيخنا فيها
بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحينئذ فالجواب اما عن
الاول فهو انا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز
أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح
موجود فيه وفرق ظاهر بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى وهى ادراكه على ماهو به
لاتكون الا موافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أى التصديق بجملة
أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو جهتين لانه تارة يستجمع مايعتبر فيه شرعا فيكون
موافقا للشرع وتارة لايستجمع ذلك فيكون مخالفا له فلا اشكال فى وصفه بالصحة وليس ما يأتى
مخالفا لما هنا وكان مبنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع
فان قيل قد اعتبر فى الموافق كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايمان ليس بفعل قلنا
المراد بالفعل فى أمثال هذه المباحث مايشمل الاعتقاد كما حقق فى الكلام على تعريف الحكم
بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجاب أيضا بأن الكلام فى صحة العبادة والعقد
دون غيرهما كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى
قوله عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع والايمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ
الاسلام فى شرح المنفرجة حيث قال والطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهى
والقربة ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ماتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود
فالطاعة توجد بدونهما فى النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
والقربة توجد بدون العبادة فى القرب التى لاتحتاج الى نية كالعتق والوقف اهـ قلت فيه نظر
اما اولا فلان الظاهر ان الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى والا لزم خروج الوقف والعتق
ونحوهما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور فى الموضعين ليس صريحا فى
ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فليتأمل واما عن الثانى فهو انا لانسلم ان اطلاق الباطل على
الشرك فى الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوى
أو باصطلاح آخر فليتأمل (قوله أخذا مما ذكر) قال شيخنا العلامة أى ماخوذا حال مقدمة
على صاحبها وليس مفعولا من أجله اهـ أى لفقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله
أى اغناؤها عنه) دفع لما يتوهم من المتن من ثبوت القضاء ثم سقوطه فبين أن المراد أن يكون
على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لايحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان لمعنى اغنائها واعترضه
شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لايحوج لان الاحتياج وصف المكلف
وعدم الاحواج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اهـ (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير
للاغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا اشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة
أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أى بأن لاتحتاج العبادة فى اخراجها عن عهدة

أخذا مما ذكره موافقة العبادة
ذات الوجهين وقوعا الشرع
وان لم تسقط القضاء (وقيل)
الصحة (فى العبادة اسقاط
القضاء) أى اغناؤها عنه
بمعنى أن لايحتاج

التكليف

التكليف بها الا يقال اسناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجاز لانا نقول واسناد الاحتياج اليها مجازا يضا (قوله الى فعلها ثانيا) أى ولو فى الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا الا بالمعنى الآتى كما يتوهم (قوله كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى) عبارة الزركشى وبنوا على القولين صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هى باطلة وأشار بعضهم الى أن النزاع لفظى والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافى قال لانهم اتفقوا على انه فى صلاته المذكورة موافق لامر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين حدثه ويجب اذا تبين ولكن خلافهم فى لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب او لما لم يمكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوى والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح فى ذلك فان الصحة هى الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا فللشافعى فى القديم مثله فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظرا لموافقة الامر حال التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطأ فى القضاء قولان للشافعى بل الخلاف بينهم مفرع على الاصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بتجدد فعلى الاول بنى الفقهاء قولهم انها سقوط القضاء وعلى الثانى بنى المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اهـ وقضيته ان ما اشتهر فى الفروع أن القضاء بامر جديد ليس قول الفقهاء بل قول المتكلمين (قوله التى هى أخذا مما تقدم موافقة الشرع) أورد عليه شيخنا العلامة فقال هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق فى الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتامل اهـ (وأقول) تأملنا فعلمنا أن هذا الايراد لم ينشأ الا عن سهو وذلك لان المراد بموافقة الشرع استجماع ما يعتبر فيه شرعا كما صرح به الشارح وحاصله استجماع أركانه وشروطه والطلاق فى الحيض قد استجمع ما يعتبر فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما فصله الفقهاء من الامور المعتبرة فيه واما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركنا ولا شرطا وان كان واجبا فى نفسه وفرق كبير بين ما يعتبر فى الشئ بأن يكون ركنا له أو شرطا فيه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك والحاصل ان هنا أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر فى حله لا فى الاعتداد به كما ان الصلاة لم يعتبر فى الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها أو مكانها وان اعتبر ذلك فى حلها (قوله فالصحة منشأ الترتب الخ) أورد شيخنا العلامة ان فى كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاثر مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء فى قوله وبصحة العقد وجعله مسببا عن العقد كما هو قضية اضافته اليه اذ لا معنى لاثر الشئ الا ما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هى السبب والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد تعد معه كالشئ الواحد أضيف الاثر اليه مجازا شائعا اهـ (وأقول) يجاب أيضا اما أولا فيمنع ما بنى عليه هذا الايراد من أن اضافة الاثر الى العقد تقتضى انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد فى الحصول وان كان السبب شيأ آخر اذ لا يمتنع أن يكون الشئ سببا فى تبعية أحد أمرين للآخر فمعنى ان نحو حل الانتفاع أثر للعقد مجرد انه يتبعه فى الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحينئذ

الى فعلها ثانيا فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى (وبصحة العقد) التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع (ترتب أثره) أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتيب لا نفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا فى غاية الظهور واما ثانيا فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط فى سببية الآخر وحينئذ فلا يتوهم تناقض هنالك لان اضافة الاثر الى العقد باعتبار انه سببه فى الجملة ودخول الباء على الصحة لسببيتها أيضا فى الجملة أو لاشتراطها فى سببية العقد وشرط السبب سبب فى الجملة قطعا فليتأمل (قوله بمعنى انه حيثما وجد وقوله لابمعنى انها حيثما وجدت) اعترض ذلك شيخنا العلامة حيث قال لاريب فى أن كلا من الترتب والصحة من الامور الاعتبارية التى ولا وجود لها فى الخارج فالوجود المستند اليهما فى كلام الشارح ان كان الخارجى كما هو ظاهره لم يصح وان كان الذهنى فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبته الحكماء اه (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض الا عن غفلة أوقع فيها حب الاعتراض وحبك للشئ يعمى ويصم وذلك لان المقرر المشهور أن الامر الاعتبارى له معنيان أحدهما ماله تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر الا انه ليس من جملة الاعيان والآخر ما يكون تحققه باعتبار المعتبر ولو قطع النظر عن الاعتبار لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والآخر خارج النسبة الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر وان معنى كون الشئ موجودا فى الخارج بمعناه الاول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا فى الخارج بمعناه الثانى انه متحقق فى حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وان لم يكن من جملة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المنثور اذ لا يشتبه على عاقل ان كلا من الصحة ومن الترتب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتبارى لانهما أمران متحققان فى حد أنفسهما لا يتوقف تحققهما على اعتبار معتبر وليسا من الامور الاعتبارية بالمعنى الثانى لما ذكر وان كلا منهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثانى للخارج لما تبين انهما متحققان فى الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان أراد الشيخ بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهما من الامور الاعتبارية المعنى الثانى للاعتبارية فهو غير صحيح لما تبين أو المعنى الاول لها فقوله ان كان الخارجى الخ قلنا نختار انه الخارجى قوله لم يصح قلنا ان أردت الخارجى بمعناه الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ لهذا الاعتراض وان أردت الخارجى بمعناه الثانى فقولك لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن النسبة الخبرية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية بالمعنى الثانى للخارج ولنا أن نختار انه الذهنى قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا النفى على اطلاقه فقد أثبته كثير منهم كما صرحوا به فى شرح المقاصد وكفى بهم سندا لصحة التعبير بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبته أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء وانما ذكرنا اختيار الشق الثانى مجاراة لكلامه وما دل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والا فهذا لا يناسب المقام اذ ليس الكلام فى تبعية أحدهما للآخر فى الذهن بل فى الخارج على أن لزوم أحدهما للآخر فى الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدح فى سببية ملك النصاب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال وجود الشرط وهى حالة انعدام المانع منعدمة لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

بمعنى انه حيثما وجد فهو ناشئ عنها لابمعنى انها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه اثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار المانع منه لايقدح فى كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح فى سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حولان الحول وقدم الخبر على المبتدأ

المعرف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم اه (واقول) يكفى فى كون السبب معرفا بجهة وجوده وجوده فى أحد الازمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرّف بذلك الوجود الماضى فقوله بجهة وجوده قلنا ولو فى الجملة وقوله معرفا وهو معدوم قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده وتحقيقه ان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار لان الشارع جعله أمارة على وقوع أثره بعده كما انه جعل الخيار أمارة على تأخر الاثر مادام الخيار فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الاثر متأخر مادام الخيار باقيا فاذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الاثر بقضية دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمله فانه حسن دقيق واعلم انا لو حملنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذى ارتكبه على السند وكان معترضا ادعى ان توقف الترتب على انقضاء الخيار يقدح فى كون الصحة منشأ الترتب فمنعه المصنف وأسنده بمسئلة الزكاة لكان عدم تأثير هذا الفرق فى غاية الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المساوى وذلك لا يفيد كما تقرر فى محله (قوله ليأتى له الاختصار فيما يليهما) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولى عاملين مختلفين وعلى منعه الجمهور اه وقال الكمال قوله ليأتى له الاختصار أى لا لافادة الحصر أيضا كما ظنه فى منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدا أيضا اه (وأقول) اما اعتراض الشيخ فجوابه اما أولا فلا نسلم لزوم العطف المذكور وذلك لان لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أى بصحته بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقرينة وهى هنا ذكر نظيره فى الجملة الاولى أى بصحة العقد ترتب أثره ويؤيد ذلك أن الجمهور فى صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كتقدم ذكره فى تلك الصور فالتقدير فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو أى وفى الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وهما أى سيبويه والفراء المانعان يضمران الجار فى كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة أى ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة أى والذين الخ اه أى فجملة الذين كسبوا الخ عطف على جملة الذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والمجرور واذا دل عليه دليل بل ان حملنا الجار فى كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر شمل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكروه لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة لصحة والثانى صحة الجار للمبادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفى فى صحته فى مثل ما نحن فيه ان نخرجه على قول قال به الاخفش والكسائى والفراء والزجاج كما نقله عنه فى المغنى واعتمده ابن الحاجب فى كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجز خلافا للفراء الا فى نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو اه * وأما ما ذكره الكمال ففيه أمران * الاول أن استفادة الحصر من تقديم المبتدا أيضا لا تنافى استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبران

ليأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس

يصير الحصر مستفادا من جهتين اهتماما بذلك الحكم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم لافادة الحصر لانه يقتضى توقف الحصر عليه لانا نقول هذا ممنوع لجواز أن يريد أن التقديم لافادة الحصر من تلك الجهة أيضا * والثانى ان وجه استفادته من التقديم أيضا كأنه عموم المبتدا وخصوص الخبر كما فى الائمة من قريش والكرم فى العرب (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف فى الجواز اه (وأقول) اعلم أن هنا مسئلتين احداهما أن يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا المؤخر نحو فى داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجماعا ونازع أبو حيان فى دعوى الاجماع بما رد عليه به والثانية ان يتلبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو فى داره قيام زيد وفى جواز هذا خلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فانه اقتصر على نقل الجواز عن الاخفش حيث قال فى تسهيله ويجوز فى داره زيد اجماعا وكذا فى داره قيام زيد وفى دارها عبد هند عند الاخفش اه لكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالأخفش بخلاف الكوفيين فانهم على المنع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام فى ان الاصل الذى هو قولنا وترتب أثر العقد بصحته لو قدم الخبر فيه الذى هو الجار والمجرور من غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قيل وبصحته ترتب أثر العقد لم يتقدم مرجع الضمير ولا يخفى ان قولنا وبصحته ترتب أثر العقد نظير قولك فى داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كما فى هذا المثال واضافته الى مضاف الى مرجع الضمير كما فيما نحن فيه بجامع ان رتبة التقدم انما هى للمبتدا بالاصالة وأما ما اضيف المبتدا اليه بواسطة أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشئ الواحد بل هذا مراده قطعا وحينئذ يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا فى جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقرر من الخلاف فى جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيها لزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان فيه احترازا عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ لا شبهة لعاقل فى استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو على قول وما لا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسئلتين ولا تميز احداهما عن الاخرى فلذا قال ما قال على انا لو قطعنا النظر عن الاختلاف فى المسئلة لم يسع الاعتراض أيضا لان تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم لذلك لا لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع فى خاطره ان الشارح عبر بذلك أو انه مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال ابن الحاجب الاجزاء الامتثال وهو كما ترى الاتيان بالمأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة الشرع التى هى صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشئ عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل اه (وأقول) تأملنا فعلمنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا خفاء به على أحد وذلك لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلا من المصنف والشارح غير مقلد لابن الحاجب ولا ناقل عنه وبانه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وبعدم

ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة (العبادة) على القول الراجح فى معناها (اجزاؤها) أى كفايتها فى سقوط التعبد) أى الطلب وان لم تسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالمطلوب) من واجب ومندوب

امتناع

امتناع مخالفة ابن الحاجب وانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصا من مثل المصنف مع ماله من الباع الواسع فى الاحاطة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكاته فيه على ابن الحاجب وغيره ولا بانحصار كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصا مع عدم اتيان الشيخ بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن اعتراضات باردة لاسبب لها ولا مستند لها الا مجرد الحمية فاعتبروا يا أولى البصائر (قوله أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة انه اشارة الى ان القصر اضافى لا حقيقى اه وقضيته ان ما عدا العبادة والعقد يتصف أيضا بالاجزاء * والثانى ان فى الطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقفة فان العقد قد يطلب وجوبا أو ندبا فيكون عبادة الا ان يراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ له ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتتصف به العبادة) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لان مراده اختصاص لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان بالاثبات فتتصف هى بمعناه أولا فلا ويشهد له قول الشارح قريبا فاستعمل الاجزاء فتأمله اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه حمل الاتصاف فى قول الشارح تتصف به العبادة على الاتصاف فى الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفى كما يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ والحاصل ان العبارة صالحة للاثبات والنفى مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط دعوى الاخصية فتأمله (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على طرده الطلاق فى الحيض وقدم وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرد هذا فراجعه (قوله الذى علم انه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لتخصيص المخالفة الا كونها الراجح والا فالذى علم انه فى العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه وجه التخصيص فى حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال تحريرا لمحل النزاع اذ البطلان بمعنى عدم اسقاط القضاء لا يجرى فيه قول أبى حنيفة لان الفاسد عنده يسقط القضاء كما تراه والافتراق بينهما عنده اعتبارى لا ذاتى فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع) اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتى فى بحث النهى تفسير فساد الشئ بعدم الاعتداد به اذا وقع أى عدم ترتب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه فى قولك لا تفعل كذا فان فعلته اعتددت به واذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أى الاعتداد بمعنى ترتب الاحكام وهو أيضا دليل صحة ما قاله العضد فى تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أما انه سيأتى تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لا ينافى تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو فى أعلى مراتب الوضوح لانه يجوز ان يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والآخر بعرضيات أخر بل ما من شئ الا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لا محذور فيه بوجه ولا يقتضى تعدد المعرف وأما قوله وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه الخ فلا منشأ له الا الغفلة عن معنى المخالفة الذى صرح به الشارح فى تفسير الصحة السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا والصورة التى فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لها فى الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزه الى المندوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا أربع لا تجزئ فى الاضاحى فاستعمل الاجزاء فى الاضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبى حنيفة ومن استعماله فى الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع وقيل فى العبادة عدم اسقاط القضاء (وهو) أى البطلان الذى علم انه مخالفة ذى الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع (خلافا لابى حنيفة) فى قوله مخالفة ماذكر للشرع

للمخالفة لان قوله فيها فان فعلته اعتددت به صريح فى ان ترك المنهى عنه فيها غير معتبر فى الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجوبا أو ندبا مثلا قوله لا تصل فى المكان المغصوب فان صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير معتبر فى الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز فى نفسه وقوله لا تصل فى الحمام فان صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير معتبر فى الاعتداد بالصلاة وان ندب فى نفسه والفرق بين المطلوب فى الشئ والمطلوب معه وكون الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثانى غير قليل وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكأنه سرى الى الشيخ ان مطلق مخالفة المنهى تتحقق به المخالفة المفسر بها البطلان والفساد وليس كذلك بل المخالفة المفسر بها ما ذكر أخص من مطلق المخالفة فتدبر ولا تغفل (قوله بان كان منهيا عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه ان النهى ليس عن ذى الوجهين بل عن الفعل باعتبار مخصوص وان المخالفة هى عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا أخذا مما تقدم وذلك لا يتوقف على وجود نهى لان خطاب الوضع بكون الشئ شرطا أو مانعا مع العلم بانتفائه أو وجوده كاف فى تحقق المخالفة اه (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما أولهما فهو مما يتعجب منه لان قول الشارح بان كان أى ما ذكر وهو الفعل ذو الوجهين منهيا عنه لا يقتضى ان المنهى عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذى هو الفعل قد عنون بقولنا ذو الوجهين وقد تقرر ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزأ لها وقد يكون خارجا عنها وهو هنا خارج عنها بلا شبهة وتقرر أيضا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتا حال الحكم ولا بالفعل بل المعتبر فيه صدقه بالامكان عند الفارابى وبالفعل أى بحسب الفرض كما صرح به فى شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفا به فى أحد الازمنة عند ابن سينا حتى اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومى عند الفارابى لان السواد ممكن الثبوت له وكذا عند ابن سينا اذا فرضه العقل متصفا بالسواد فى الجملة وحينئذ فغاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور ان المنهى عنه ذات الفعل الذى يمكن اتصافه بهما وظاهر انه ليس فى هذا ان المنهى عنه ذو الوجهين بالمعنى الذى فهمه الشيخ فتامل وأما ثانيهما فجوابه ان الشارح انما فسر مخالفة ما ذكر للشرع بكونه منهيا عنه فاعتبر النهى ليصح كونه مقسما لما كان النهى عنه لاصله ولما كان النهى عنه لوصفه لانه فى تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف على انه لا يخفى ان الضرورى لاعتبار النهى ثبوته فى الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل لتحقق النهى العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع نهى عن خصوص الاخلال (قوله ان كان لكون النهى عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل علة المخالفة كون النهى عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منهيا عنه مطلقا والفرق بين المأخوذ بشرط ولا بشرط غير خفى اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه أما أولا فالشارح لم يجعل قبل هذا علة المخالفة كونه منهيا عنه مطلقا وليس فى عبارته ما يقتضى ذلك كما ترى فتأمل فيها تعلم ذلك وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منهيا عنه بناء على ان الباء للسببية أى بسبب كونه منهيا عنه

بان كان منهيا عنه ان كان لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد المخالفة ماذكر للشرع أى المخالفة التى معها نهى وقد حققنا فى أول هذا المجموع ان بان تكون التقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بماذكر الى ما يكون النهى لاصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التى معها نهى تارة تكون لاجل النهى الذى هو للاصل وتارة تكون لاجل النهى الذى هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ثانيا فسلمنا ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذ حاصل المعنى حينئذ ان مخالفة ماذكر للشرع بسبب كونه منهيا عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لاصله وتارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لوصفه ففيه تعليل المخالفة بالكون منهيا عنه ثم يفصل هذا الكون الى الكون منهيا عنه لاصله والكون منهيا عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه اذ اجمال الشئ ثم تفصيله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل التردد فى صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ ففيه ان المأخوذ لابشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان أراد به الاول فهو مناف للمأخوذ بشرط الا ان ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته فلا وجه لايراده وان أراد الثانى فهو غير مناف للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين ان لا اشكال (قوله كما فى الصلاة بدون بعض الشروط) قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتمثيل للمخالفة لاصله بالشروط فيه نظر لان الشروط خارجة عن المشروط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصله ما يتوقف عليه الاصل شرطا كان أو ركنا اه (قوله فهى الفساد) قال شيخنا العلامة قد يعارضه نقل المصنف فى بحث النهى ان المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة الا أن يراد الفساد هنا للوصف والصحة هناك للموصوف كما يشير اليه تعبيره بالمنهى دون النهى وصريح كلام ابن الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا من لم يلاحظ قواعد الحنفية الذين هذا كلامهم والا فالفساد عندهم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا ينافيها ولهذا عبر صدر الشريعة فى تنقيحه بقوله وان دل أى الدليل على أن النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى معاشر الحنفية أى يصح بأصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا يترجح العارض على الاصل اه فقسر الفساد بقوله أى تصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان للوصف المنهى عنه ومقتضى نقل التفتازانى انه الايقاع فى يوم النحر اه ثم حكى عبارة نقله المقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به فى أصول الحنفية حتى فى تلويح التفتازانى حيث قال والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه اه ثم قال لكن صح النذر به أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر الله تعالى وايجابه على نفسه اه وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه

كما فى الصلاة بدون بعض الشروط أو الاركان وكما فى بيع الملاقيح وهى ما فى البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أى المبيع أو لوصفه فهى الفساد كما فى صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكما فى بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى كان يكون جعل الوصف هو الايقاع باعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور (قوله صح نذره لان المعصية فى فعله) اعترضه شيخنا العلامة فقال تعليل الصحة بانتفاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهدته اه (وأقول) لا يخفى ان الشارح حاك لما قاله عن الحنفية ولم ينتصب لاختيار ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده وقد تقرر فى الاصول ان الحكاية لا تعترض فان أراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان أراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بمنع قوله وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهدته ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أعم من الصحة بل الشارح مصرح فى قوله المذكور بالفساد ألا ترى الى قوله فقد اعتد بالفاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتى آنفا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالفاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان الفاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد فى المثالين دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثانى لا الاول فأما الزيادة فلم يعتد فى ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الذى هو سبب وضعى لذلك على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين اه (وأقول) جميع ما هول به الشيخ فى هذا الاعتراض فى غاية السقوط لا منشأ له الا عدم اتقان مذهب الحنفية الذى الكلام فى تقريره وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت ان الفاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شئ يعلم هو منه فان أراد أن ذلك قد علم مما نقله قبل عن التفتازانى من أن الوصف هو المنهى عنه لا علة للنهى ومن أن متعلق التحريم عند أبى حنيفة هو ايقاع الصوم فى يوم النحر الذى هو وصف المنهى عنه لا نفسه فيرده أن من الواضح انه لا يلزم من كون الوصف هو المنهى عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى الفاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا مسمى الفاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة فى تنقيحه وان دل أى الدليل على أن النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية اه وقال فى توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة فى ان الفاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتهما بأصلهما وترتب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهدة النذر على الصوم وهذا اعتداد بهما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال يوجه على قول الشارح فقد اعتد بالفاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يعتد فى ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الخ ففيه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد فى ملكها الخبيث بالبيع بان يكون البيع محصلا للملك الخبيث وانما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلا على ان البيع الفاسد معتد به عندهم ولا شبهة فى صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتداد بالبيع مطلقا اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كما فى البيع الباطل وبين الامرين بون بائن فظهر انه لا غبار على

صح نذره لان المعصية فى فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفى بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد أما الباطل فلا يعتد به

ماذكره الشارح فى مسئلة الزيادة وانه برىء مما نسب اليه وأما قوله على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأله الا ما استقر عنده من مذهب غير الحنفية والغفلة عن مذهبهم الذى الكلام فى تقريره وذلك لان مراده بتناقض الطرفين ان الاعتداد والفساد متنافيان اذ من لازم الفاسد عدم الاعتداد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفاسد بالاعتداد ومعلوم ان تنافيهما انما هو مذهب غير الحنفية وأما مذهب الحنفية فلا تنافى بينهما فيه كما علم مما تقرر من أن الفاسد عندهم صحيح بأصله تترتب عليه فوائده والشارح فى مقام بيان مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لعاقل دعوى التناقض فتامل ولا تغفل (قوله وفات المصنف أن يقول والخلاف لفظى) أقول فيه أمران * الاول انه فات الشارح ان يبين ان الاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافى كون الخلاف لفظيا كما فعل نظير ذلك فى الكلام على الفرض والواجب * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين ان صح لهم ذلك أى صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم فى التسمية ولنا فى هذا المقام نظر لان ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا اليه ولذا لم يذكر ان الخلاف لفظى ولا حاجة الى نسبة المصنف الى الذهول كما فعله بعض الشارحين فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه والا يكون جارحا لا شارحا اه (وأقول) ما أشار اليه لا ينافى ان الخلاف لفظى كما أشرنا اليه فى الامر الاول خلافا لما توهمه فتامله (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكورانى بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما اذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه فى الوقت مع عدم الجواز اجماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتحاش ثم لفظ البعض وان أفاد ما ذكرنا من ان ركعة من الصلاة اذا وقعت فى الوقت فالكل اداء ولكن يتناول بمفهومه بعض الصوم مع انه لا يتصور فيه ذلك فالاولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور اه (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد على الظهور يجرى هنا بالاولى لانه اذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذى اعترف به أولى ثم ذكر الكورانى هنا ان كلام المصنف صريح فى ان الاعادة ليست من قبيل الاداء بل الاقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون اذ الاعادة ما فعلت فى الوقت المقدر له ثانيا الاختلال الاول اه (وأقول) لا يرتاب عاقل فى ان ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة اذ جميع ما اعتبره فى تعريفه متحقق فيها فلزم شمول تعريف الاداء اياها وانها من افراده وتعريف المصنف اياها من حيث انها اعادة لا ينافى ذلك فكلام المصنف ظاهر فى ان الاعادة قسم من الاداء لا قسيم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين اه فدعوى الكورانى ان كلام المصنف صريح فى خلاف ذلك دعوى باطلة قطعا والعجب منه انه يبالغ فى دعاويه من غير استناد الى شبهة فضلا عن حجة وليته عمل بقوله السابق فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ فان الحمل هنا ممكن بل فى غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ) اعترض عليه باشتماله على حكاية خلاف فى تعريف الاداء ونصب الخلاف فى فصول التعريف غير معهود (وأقول) ما أورده هذا الاعتراض فانه لو سلم ان ما ذكر غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظى كما قال فى الفرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذى الوجهين للشرع بالنهى عنه لاصله كما يسمى بطلانا هل يسمى فسادا ولوصفه كما يسمى فسادا هل يسمى بطلانا فعنده لا وعندنا نعم (والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجبا كان أو مندوبا وقوله فعل بعض

المصنف وزيادا نه الحسنة فانه فائدة لاتخل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعترض ابدال
اعتراض ذلك بالمبالغة فى استحسانه (قوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ) بين شيخنا العلامة
انه دفع بهذا افساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال فى احدى حاشيتين ولايخفى فساد هذا
الجواب اذ المعتبر فى صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن
بشرط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن
ماهية الاداء وفيه بحث اه وفى الاخرى فى هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة
فى وقتها ركعة فأكثر معتبر فى مفهوم ادائها فجعله شرطا غير مسلم اه (وأقول) أما أولا فلا يتعين
ان الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لايخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون
مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما ثانيا فحيث اشتهر بين الائمة ان أهل هذه الفنون يتساهلون
قصدا فى التعاريف ويكتفون فيها بامثال ماذكر لاتليق المبالغة بالتشنيع عليهم بماذكر وأما
ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين
فلا تنبغى المبالغة بهذا التشنيع وأما رابعا فاطلاق ماذكر من انه لايعتبر فى صحة الحد عناية
القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال فى الغرة وان يحترز أى وينبغى
ان يحترز عن الالفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية والاضمار والتكرار مما يلتبس فى الفهم الا
اذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جلية على المراد فانها أى المجازات حينئذ فى
حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف فى شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال
واعلم انه لاقدح فى المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لولم يخص
بالمجاز قوله فانها فى حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ماذكرناه هو السبب فى سكوت الشارح
عن جواب الاعتراض على المتن والافتوجه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر أمر
يتبادر الى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامامة وتحقيق العلوم أعلى
مرتبة وأما الثانى فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر فى مفهوم الاداء بأن
الشارح لم يجعله شرطا لادائها وانما جعله شرطا لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لاينافى
انه معتبر فى مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح يجرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون
الشرط بمعنى مالابد منه فيشمل الاركان كما هو مصرح به فى كلامهم وعلى هذا قولهم شرط
الصوم النية والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتامل
واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكمال لكنه وجه فساد الجواب بشئ آخر
حيث قال ومالم يكن فى التعريف مايدل على خصوص الصلاة أى باعتبار الاكتفاء بالبعض
ولا على ان المراد بعض خاص استند فى كونه مرادا الى انه معلوم من محله أى فى كتب الفقه ولا
يخفى ان مثل ذلك لايصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض
المبهم فيه بعض معين وانه فى الصلاة خاصة وانه مع وقوع باقيها فى الوقت أو بعده لاقبله لم يفده
التعريف شيأ اه ويجاب بان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة
لايحصل بدون ركعة فى الوقت لكنه لايعلم انه يحصل بركعة فقط فى الوقت أو يتوقف على فعل
الجميع فى الوقت وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الاداء فى الصلاة بركعة لانها أقل مايحقق

يعنى مع فعل البعض الآخر
فى الوقت أيضا صلاة كان
أو صوما أو بعده فى الصلاة
لكن بشرط ان يكون
المفعول فيه منها ركعة كما
هو معلوم من محله لحديث
الصحيحين من أدرك ركعة
من الصلاة فقد أدرك
الصلاة وقوله بعض بلا
تنوين لاضافته

به البعض بناء على ما علمه من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل الباقى فيه انه لافرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تلفيقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد بالوقت المقدر له أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وانه فى الوقت المقدر له انه لابد من وقوع البعض الآخر مع البعض الاول فى يوم واحد بناء على ما علمه من عدم تصور كون الصوم الواحد فى يومين وان الاداء ما يكون فى وقته المقدر له فى غيره فقوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ أى كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده فى الصلاة أى كما يفيده الاطلاق اى لا فى الصوم لظهور عدم تصوره وقوله كما هو معلوم أى مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة فالحوالة على العلم به من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لافرق بين ان يفعل الباقى معها فى الوقت أو خارجه وانه لابد فى تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه فى الوقت كما توهمه الكمال وبنى عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم زيادة على ذلك من حيث الاداء فيحمل البعض الواقع فى التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة ويستفيد من اطلاق العبارة انه لافرق بين فعل الباقى فى الوقت أو خارجه لامكان ذلك ومن يجهل أداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تلفيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه لابد فى اداء الصوم من وقوعه بتمامه فى وقته المقدر له فظهر افادة التعريف فى كلا القسمين والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيف له المعطوف) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة يريد بالمعطوف لفظ كل وفى كونه معطوفا أى على بعض نظر لانه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الاول محذوف مبقى عمله وهو خبر لمبتدا المحذوف والجملة مقول قيل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهى بعد قيل التى لا يحكى بها الا جملة أو ما فى معناها اه (وأقول) هذا النظر صحيح بل هو من الواضحات التى لا تخفى على بعض الآحاد فضلا عن مثل الشارح ولكن الظاهر انه انما سماه معطوفا نظرا للمعنى لان الكلام فى معنى ان يقال والاداء فعل بعض فى القول الصحيح وكل فى القول الآخر واتكالا على مزيد وضوح المراد والميل الى جانب المعنى سبيل مسلوك وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفى فيه بمثل ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة * والثانى قال الزركشى قال الفراء ولا يجوز حذف المضاف اليه فى مثل هذا الا فى المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقبل وبعد وأما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغلام زيد لم يجز (قلت) ومن المصطحبين بعض وكل فى كلام المصنف اه * والثالث قال العراقى وفعل ذلك المصنف اختصارا ولو اجتنب المصنف مثل هذا فى التعريفات لكان أولى فانها موضوعة للايضاح والبيان وهذا ينافيه اه ويجاب بان المصنفين ذوى الاختصار كالمصطلحين على اغتفار أمثال ذلك فانهم يتعمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف لقرينة وهى اضافة المعطوف الى مثل المقدر والحذف فى الحدود جائز مع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان فى دعوى عدم وضوح هذه نظرا ظاهرا فليتأمل

الى مثل ما أضيف اليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل فى تعريف القضاء

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكورانى حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك
لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلاريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال
والاداء مافعل فى وقته المقدر له فرده المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذة على ابن
الحاجب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمله فى الثانى والدليل على
ذلك قوله مافعل فى وقته المقدر والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم
بالفاعل اه (وأقول) دعواه الاستدراك وابداء الفائدة بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع
افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك فى امثال هذا المقام
ما لا فائدة فى ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظرا للفائدة التى
قصدها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انا لو قطعنا النظر عن هذه الفائدة لم يصح
الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية مختلف فيها وجاز ان يعتبر فى المشتق زيادة
لا تستفاد من المشتق منه ففى تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط فى البيان ودفع
الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك ممن عنده أدنى استمساك وأما قوله ولا مؤاخذة
على ابن الحاجب الخ فان أراد نفى المؤاخذة عنه مطلقا فهو باطل قطعا لظهور ان التعبير
بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك فى الاول وفى الثانى اشتراك وما خلا عن
الاشتراك أولى فى البيان خصوصا فى التعاريف ان لم يكن واجبا فكون ابن الحاجب خالف
الاولى مما لا شبهة فيه وان أراد نفى المؤاخذة عنه بمعنى انه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف
لم يدع الفساد بل مخالفة الاولى لا يقال لا نسلم مخالفة الاولى أيضا لان الاداء فى عبارته مع تفسيره
بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان ما فعل ليس الا المؤدى لانا نقول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها
لان الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على انا لا نسلم نفى الاحتمال لجواز
تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أى فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب
لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما
يكون مقدرا للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما
هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب فى الاستدلال ان يقول لان مافعل فى وقته
هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل ظنى لاحتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتأمل (قوله أو فيه
وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط فى الوقت
هو المفعول فى الوقت فقط (فان قلت) أى دلالة من المتن على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم
ما فتأمله (قوله والوقت الزمان المقدر له) أى لما فعل كله الخ فيه أمور * الاول ان هذا شامل
للوقت الاصلى والوقت التبعى كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية
المجموعتين جمع تأخير بالنسبة للاولى * والثانى قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان فى كل من
تعريفى الاداء والوقت بما ذكر دورا ظاهرا لاخذ كل منهما قيدا فى تعريف الآخر اه
(وأقول) اذا حمل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف لفظى فلا دور ولا اشكال وكثيرا
ما يرتكب هذا الحمل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يقتفى أثرهما فى ذلك شيخنا فماله
أعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نمنع الدور عن التعريفين وان لم يكونا لفظيين اما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل
العبادة فى وقتها على
القوابن أو فيه وبعده على
الاول (والوقت) لما فعل
كله فيه أو فيه وبعده اداء
أى للمؤدى (الزمان المقدر
له شرعا

الاداء

الاداء فلأن الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع فى تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشئ شرعا وتصور هذا المعنى وتشخصه بدون تصور معنى المؤدى ممكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير فى له راجعا للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لا مع وصف الاداء وتصور ذلك ممكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتا هو وقت تذكرها فلو قال أولا بدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحاجب لم يرد لان الوقت المقدر لها شرعا أولا هو وقت ادائها وأما وقت التذكر فى الفائتة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والآخر فلا يصدق على زمان التذكر فى الفائتة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يرد على التعبير بأولا الوقت التبعى فى الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولا بل ثانيا عند عروض مسوغ الجمع فليتأمل (قوله مطلقا) اعترضه الكورانى فقال ثانيهما أى المبحثين ان قوله مطلقا فى تعريف الوقت بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر له شرعا (فان قيل) لابد من قيد أولا ليخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف بالاداء كصلاة الناسى اذا ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية فى الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أولا فجوابه ان الوقت وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على الموسع بناء على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعا للتوهم وقد صرحوا بانه لا استدراك فيما قصد به دفع التوهم وممن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل فى الكل فان أراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا أو انه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر أو انه لو تركه لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا وأما ما أجاب به عن السؤال الذى أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قدمناه من ان المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والآخر ولا كذلك وقت تذكر الفائتة وافاقة النائم فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بمضمون السؤال وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسره به الشارح حيث قال لو حمل على انه نعت لمصدر محذوف أى تقديرا مطلقا أى لا يتقيد بأحد دون أحد احترازا عن المقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد كوقت ذكر المنسية أو افاقة النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على ما ذكر المقتضى لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذى ليس الفعل فيه اداء فلا يطرد اه مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين فى السفر بالنسبة للاخرى لانه مقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسى عند ذكره ولا يخرجه على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية فى الوقت الاصلى للصلاة دون التبعى لانا نقول أما أولا فلا نسلم

مطلقا أى موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد او مضيقا كزمان صوم رمضان وأيام البيض فما لم يقدر له زمان فى الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ثانيا فلو سلم ذلك وجب ان يراد بالوقت المعرف ما يشمل التبعي والا لم يكن تعريف الاداء جامعا فتأمله (قوله كالنذر والنفل المطلقين) أورد شيخنا العلامة ان مقتضاه ان النذر المقدر بزمن من المقدر له زمن فى الشرع ولا يخفى ان زمنه مقدر جعلا لا شرعا وان أوجب الشرع الوفاء به وان الفعل فيه اداء فيرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اه (وأقول) فى جواب هذا اما ان نقول انه ليس المراد بكونه مقدرا شرعا ان الشارع باشر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر فى الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره واما ان يلتزم ان المراد ان الشارع باشر تقديره ولا يضرنا هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدر جعلا مقدر شرعا أيضا الا ان الشارع حد وقته بالقدر الذى التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم تجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدرا شرعا الا اعتبار الشرع اياه لذلك العمل وايجاب مراعاته فيه سواء ابتدا ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكلف وعلى الوجهين فالنذر المذكور اذا فعل فى وقته كان اداء ينطبق عليه حد الاداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ وان كان من الجلالة بالمحل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول العضد فى شرح تعريف ابن الحاجب الاداء ما نصه فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر ولا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا الا انا لا نسلم ان تعيين الامام ليس شرعيا ومع ذلك لا يرد علينا لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجزاء والتعيين المذكور بخلاف ذلك اذ الزكاة مطلوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له فى واحد منهما وانما الغرض منه مجرد الاعلام بمجيئه بنفسه أو نائبه اليهم فى ذلك الوقت لاخذها ليتهيأ لدفعها له فيه ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فما هو المحترز عنه بقولهم هنا شرعا (قلت) يظهر انهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعيا بل مجرد الاشارة الى انه لا أثر لتقدير غير شرعى بان لم يعتبر ويؤيد ذلك ان الشارح لم يذكر له محترزا فليتأمل (قوله لا يسمى فعله الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لو قال فعل بعضه لكان اجرى على التعريف الراجح لكنه راعى قوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ اه (وأقول) انما يكون قوله فعل بعضه أجرى على التعريف الراجح لو كان مسمى الاداء على التعريف الراجح هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بعضه لتوهم ان مسمى الاداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فلله دره والثانى ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يخلو عن تسمح بالنسبة للايمان اذ هو التصديق المخصوص والتحقيق فى التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ) أورد الكورانى هنا ما يتعجب منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل الواقع فى الوقت المقدر شرعا فلم يسمون الحج الذى يأتى به المفسد فى القابل قضاء مع ان الحج وقته العمر كله (قلت) لما شرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة فمع ان الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة اخرى وهى ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصى فى الموت فى اثناء وقت الحج بدونه ولم يعص فى الموت فى اثناء وقت الصلاة بدونها تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه

كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضرورى بالفعل (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه) من الزمان المذكور ومع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة ولو قال المصنف وقته كما قال فى الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أى لشئ (سبق له مقتض للفعل)

وهو انه شرح البعض فى قول المصنف فى تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما
حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة
فورد عليه انك قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون
وقد بقى من الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول
العذر وقد بقى من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة و خلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة
تجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والا فهى فقط فالكلام هنا فى الوجوب سواء صلاها أو لم
يصلها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو
دخل فى الصلاة وتلبس وأوقع ركعة فى الوقت الشرعى والباقى آخره فاين احدى المسئلتين من
الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أولا من السؤال والجواب فقد أخذه من غيره فان
ذلك مذكور مشهور فى كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد
بالقضاء فيه المعنى اللغوى وهو بمعنى الاداء فلا ينافى الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق
بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما وقته العمر مع ان النذر المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء
كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف
الحج عنده باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكى فيه ككل ما لم يعين له وقت وحمل اطلاق
الفقهاء الاداء والقضاء فيه على التجوز ثم فرق السيد فى حواشى العضد بينه وبين النوافل
المطلقة حيث قال فى قول العضد فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل ما نصه أى المطلقة اذ لم يقدر
لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء
لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من
حيث المشابهة مع المقتضى فى الاستدراك اه فليحرر ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج
مقدر معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع فى ان وقتها العمر الا ان يدعى ان
الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك فى النوافل لكن قضية تنظيره أعنى الكورانى
بالصلاة فى قوله وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة الخ ان فعل الصلاة فى الوقت بعد الافساد فيه
قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ فلا يخفى
ما فيه فان ما ذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون فى هذه النسخة الواقعة لى شئ
ساقط يفيد انحلالها وأما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه الخ فالظاهر انه
اراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق المحلى وحينئذ فهذا ادل
دليل واصدق شاهد على غباوته ومجازفته وتصديه لما ليس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق
ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترا وافترى وذلك لان عبارة المحلى مع المتن ما نصه
والقضاء فعل كل وقيل بعض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر
بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المفعول هنا فى الوقت
ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه
الصلاة اه ومعلوم ان قوله مع فعل بعضه الآخر الى قوله فأكثر شرح للقول الثانى الضعيف
الذى ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ ولما تضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع فى الوقت ركعة فأكثر وردعليه حديث الصحيحين من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذى استدل به القول الاول الصحيح على ان الصلاة فيما ذكر اداء كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بحمله على من زال عذره كالمجنون وقد بقى من الوقت مايسع ركعة فتجب عليه الصلاة فالحديث وارد فى بيان القدر الذى تجب الصلاة اداء بادراكه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه فى كلام الفقهاء فالمحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل عن ورود الحديث على ماحكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة فأكثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لاغبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبى المشبع بالزور كيف حرف وحرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لانه ان أراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ماقرره الشارح على الصحيح فى الاداء من حصوله بادراك ركعة فى الوقت وان ذلك وارد على ماقرره هنا على القول المرجوح فى القضاء من انه اذا فعل بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المفعول منها فى الوقت أكثر من ركعة فيكون حاصل الايراد على هذا ان ماقرره على الصحيح فى الاداء من حصوله بادراك ركعة فى الوقت وارد على ماقرره على الضعيف فى القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فأكثر فى الوقت فكلام الشارح برىء من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الا من عمى قلبه وانطمس لبه مع ان ذلك لا يناسب بوجه مادل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كما لايخفى وان أراد به مادل عليه الحديث الذى استدل به القول الصحيح فى الاداء من ادراك الصلاة بادراك ركعة فى الوقت وانه وارد على القول الضعيف فى القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه بحمله على انه وارد على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه لا فى بيان القدر الذى تصير الصلاة اداء بادراكه كما فعل القول الصحيح فى الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حينئذ لكن هذا ايضا لا يناسب بوجه مادل عليه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حينئذ ماصنعه من اضافة القول الى الشارح بقوله فورد عليه انك قلت الخ اذ القول على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان أراد مادل عليه الحديث كما ذكر لما ورد على القول الضعيف فى القضاء أجاب عنه الشارح بحمله على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بحالها من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فما معنى التشنيع حينئذ لكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما هو المناسب لقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين المسئلتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الا من انطمست بصيرته وعميت سريرته وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازفته بقوله وكل هذا سهو وظاهر الخ وانه لم يزد فى هذا المقام على التشنيع بالاغلاط والاوهام فما أحقه بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وامر

ولعمر الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واغترار أهله بامثالها لكان الاضراب عنها صفحا أولى ولا توفيق الا بالله (قوله أى لان يفعل) أقول من فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان كلا و بعضا فى التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة العذر له يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى نفله حقيقة وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام فى الاحسنية لا فى الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه بالبعض بل هو مختص على نفس مذهبه بالبعض نظرا للفجر بل التعبير باحسن المشعر بجواز غيره انما هو على رأى من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا و يجوز التعريف بالاخص أما على رأى من يشترط ذلك فالتعبير به وله مقتض متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا العلامة استدراك الشئ وادراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة فى وقتها مطلوب وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا بجماعة توصل الى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين نفيها لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس فليتامل اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لفعله سبق المقتضى لفعله فى خصوص الوقت بان سبق طلب فعله فى خصوص ذلك الوقت اذ لا استدراك الا حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل فى وقته بالاستدراك لا فى خصوص غيره ولا فى الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت فى جماعة على القول بها والا ففى طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص ايقاع تلك الاعادة فى خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها أعم من ان يكون فى الوقت أو بعده فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض فتامله فلعمرى انه فى غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفى عليه هذا حتى توقف فى خروج الاعادة بالقيد المذكور والثانى انا لو تنزلنا عن ذلك فلنا ان نقول ان المفهوم من كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتامل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له مقتض بل لا بد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع أولا اما بترك الفعل رأسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة كذلك ومما يؤيد انها لم تطلب كذلك انا نقطع به طلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أولا فى جماعة أكثر وأكمل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الاكمل قطعا بما دونه قطعا كما لا يخفى وحينئذ فاخراج الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح فى غاية الصحة والاعتبار

أى لان يفعل وجوبا أو ندبا فان الصلاة المندوبة تقضى فى الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب فقوله مقتض أحسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتض كان أوضح وأخصر (مطلقا) أى من المستدرك كما فى قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما فى قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما وان انعقد سبب الوجوب أو الندب فى حقهما الوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة فى الوقت

واطراد الحد على هذا ما ليس عليه غبار وأما الثانى فجوابه منع عدم الصدق الذى ادعاه قوله اسقوط المقتضى بالفعل الاول قلنا الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الاول ولكن هناك دليل آخر عام طالب لفعل ماوقع على خلل مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد أى بامر آخر غير الامر الاول فاذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فاذا فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق له مقتض فقوله فلم يتوصل بالفعل الثانى الى ماسبق له مقتض ممنوع منعا لاشك فيه وحينئذ فانعكاس الحد أمر ثابت لا اشتباه يعتريه (قوله بعده) قال السيد السمهودى اقتضى ان الاعادة قد تطلق على المقضى وهو مخالف لما سيأتى فى تعريف الاعادة لكن صرح البرماوى بان العبادة ان سبقت بمثلها سميت اعادة مع كونها تسمى فى الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وغاية ذلك انها فى كل حال اسمين وبين الاعادة وكل من الاداء والقضاء عموم وخصوص من وجه قال وممن صرح بانه لا يعتبر الوقت فى الاعادة سليم الرازى فى التقريب اه ماذكره السيد (وأقول) تسمية الاعادة بعد الوقت قضاء ينافى كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدراك بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل مجزئ فى الوقت ولا مانع من ذلك فليتامل (قوله مثلا) اقول قضيته جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من الفروع امتناع ذلك الا اذا جرى خلاف فى صحة ماوقع فى الوقت فتسن اعادته مطلقا لكن اذا أعاده بعد الوقت فالظاهر انه يوصف بالقضاء لانه استدراك لانه بمراعاة القول بعدم صحة الواقع فى الوقت ويحتمل انه اشارة الى جواز الفرادى على سبيل الفرض أولعل فيه خلافا فليراجع (قوله من ان فعل أقل من ركعة الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده لان الذى يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز ان يكون الكلام على حذف مضاف فى الجانبين أى فيضم الى حكمه حكم ماخرج بالقيد ولاشك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من للابتداء أى حال كون ماخرج بالقيد من حيث انه خارج به مبتدأ من ان فعل أقل من ركعة الخ أى مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئا منه ويجوز ان تكون للتعليل أى ماخرج بالقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يندفع التصويب (قوله وبين ذى الركعة) أى المركب من الركعة فى الوقت والباقى بعد الوقت (قوله اذ معظم الباقى) احترز بالمعظم عن التشهد والسلام (قوله كالتكرير لها) قال شيخنا العلامة انما لم يجعله تكريرا حقيقة لان التكرير هو الاتيان بالشئ ثانيا مرادا به تأكيد الاول وهذا ليس كذلك اذ مابعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالاولى اه (وأقول) كما ان كل واحدة من خمس اليوم ليست تكريرا لمثلها فى الامس (قوله والمقضى المفعول) ليس هذا حدا كاملا بل هو من الاكتفاء أى المقضى المفعول السابق الذى فهم من تعريف القضاء وهكذا فى تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر واياك ان تتوهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار لما بيناه فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على

بعده فى جماعة مثلا ولما اطلق البعض فى الاداء العلم بقيده المتقدم اقتصر على الكل فى القضاء فضم اليه ماخرج بالقيد من ان فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده قضاء والفرق بين هذا وبين ذى الركعة انها تشتمل على معظم أفعال الصلاة اذ معظم الباقى كالتكرير لها فجعل مابعد الوقت تابعا لها بخلاف مادونها (والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثانى وانما عرف المصدر والمفعول المستغنى بأحدهما قائلا فى المؤدى مافعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة الى الاعتراض عليه

الجمع بين تعريفي المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى فالأنسب المؤدى مافعل ويجاب بأن المراد الاشارة على الوجه الابين اذ قد لايفهم من الاقتصار المذكور افادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليتأمل (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه الخ) قال الكمال أسند الشارح ذلك الى المصنف للتنبيه على انه لايخلو عن نظر وكأنه والله أعلم يشير الى ما قاله شيخه البرماوي من ان أطلاق الاداء والقضاء في عبارة الاصوليين والفقهاء من اطلاق المصدر على المفعول الذي صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا لايخلص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصا في التعاريف أولى ان لم يكن واجبا ويمكن ان يكون المصنف قصد هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح الى التأويل والا لزم استعمال المشترك وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي اجتنابه في المعرف أيضا (فان قلت) انما الاجتناب اذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذي أورده أعني مافعل لكونه لايناسب المعنى المصدري يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكنها قرينة ضعيفة لاتمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف أو أن التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الاليق بالتعريف ان لم يمتنع على ان تجويزهم المجاز والمشترك في التعاريف مع القرينة الواضحة لايبعد ان المراد به مجرد الصحة فلاينافي أولوية اجتناب ذلك مطلقا وماثبت من ذلك للتعريف ينبغي ان يثبت للمعرف ايضا فليتأمل (قوله وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى أن شيوعه لايدفع الاعتراض ووجهه ماأشرنا اليه (قوله لانه أخصر منه أي بكلمة) أي وان كان ذاك أخصر من هذا حروفا وفيه اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولامانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الحجم وهذا انما يكون في الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لاينافيه مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاغراض (قوله اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونها لام التعريف نظر بل الصحيح انها موصول اسمي اه وقال في مرة أخرى فيه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على الصحيح لاحرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتمل الموصولة لانها دالة على تعين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلانقص في التعريف وكأنه أخذ ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان يكون المفعول خارج وقته الى آخر مايفهم من تعريف القضاء (قوله فلاتعد فيه كلمة) قال شيخنا وفي استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزء بل من كونها جزأ نظر لايخفى اه (وأقول) وجه هذا الاستنتاج انها لما أشبهت جزأ الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها لم تعد

في ذلك أي المحوج لتصحيحه الى تأويل المصدر بالمفعول
وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضى عما فعل الى المفعول
قال لانه أخصر منه اي بكلمة
اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة

كلمة بمعنى انه صح ان لا تعد كلمة بل عد المجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل المجموع كلمة واحدة وانما أولناه بذلك لما صرح به الرضى من ان المعرف باللام كلمتان صارتا من شدة الامتزاج كلمة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح أيضا ان تعد كلمة وصرح الجامى بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح ان يعد كلمة اخصر فى الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح أن يعد كلمة وأما قوله بل من كونها جزأ فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد فى السياق فلا اشتباه فى ضعف النظر اذ لا يتاتى فى جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان أراد جزأ فى الجملة فليس الكلام فيه نعم اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال فى قوله فلا تعد كلمة أى فتبقى كلمتين اسم المفعول وضميره وهما اخصر مما فعل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصار صفة للفظ باعتبار كثرة الحروف وقلتها لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدر وعدم اعتبار الملفوظ بعيد اه ويجاب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفى فى اختيار أحد الامرين مرجح له من وجه وان ترجح غيره بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة التعريف فى الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى فاطلاق المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وحكما (قوله الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما) أى بعضهم يصفها بالاداء وبعضهم يصفها بالقضاء (قوله والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أى بهذه التبعية وبعكسها وهو تبعية ما فى الوقت لما بعده ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال ثلاثة ظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقيده المبنية على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم بجعل ما بعد الوقت تابعا وهو التحقيق الملحوظ فلزم اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون الجميع أداء حقيقة اكتفاء فى اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع فى الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك بوقوع ركعة فى الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداء حقيقة بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانها على الاول تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة وعلى الثانى تبعية تقتضى الوصف به توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا ينافيه قول الشارح الآتى وكذا على الاداء نظرا للتحقيق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالاثم بخلاف الاصوليين فانهم قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء توسعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشى فى هذا الذى زاده المصنف انما هو رأى الفقهاء دعاهم اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء وعباراتهم طافحة بذلك اه وقال الولى العراقى

وزاد مسئلة البعض على الاصوليين فى تعريفى الاداء والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما وان كان وصفها بهما فى التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء حقق فوصف ما فى الوقت منها بالاداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة فى الوصف بذلك الذى فر منه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلى بالتأخير

وهذا

وهـذا الذى اعتبره فى الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لايسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء وتبع المصنف فى ذلك الفقهاء وما كان ينبغى فى بيان مصطلح الاصول اهـ ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا فى مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء أخذا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيا لا أصليا وعلى هـذا فلا اشكال فى تباين الاقوال الثلاثة ولا فى عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء أخذا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال بهما معا فليتأمل (قوله وبعض الفقهاء حقق) أى تحقيقا آخر مغايرا التحقيق الملحوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الملحوظ للاصوليين قلت اكتفاء بقوله نظرا للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينجى من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أى فعل الشئ ثانيا الا ان الايراد يتوجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هـذا التفسير لا يتناول الا الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفا لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثانى ان يجعل تعريفا حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذى هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحى وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشئ ثانيا أعم من ان يكون فى الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو خلل أو لا وهو المعنى اللغوى ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثانى وحينئذ تكون الاعادة التى هى جزء المعاد الواقع فى تعريف الاعادة بمعناها اللغوى والاعادة المعرفة بمعناها الاصطلاحى وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثانى لبيان ان الاعادة فى المرجع بالمعنى اللغوى حتى لا يلزم الدور وأما الثانى فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما انه انما قيد بالفعل الثانى لعله لاختياره ان الاعادة مقيدة بالمرة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاه نص الشافعى وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب فى قوله فى تعريف القضاء لما سبق له وجوب كما تقدم والثانى ان المراد بالثانى خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثانى واطلاق الثانى بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع فى استعمالاتهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى المفعول من قوله والمقضى المفعول فقيل والاعادة فعله أى المفعول أى فعل الشئ ثانيا لكان أولى لوجهين احدهما وضوحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشئ ثانيا بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشئ ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذى يصير به الشئ معادا واللفظ محتمل له ولفعل الشئ ثالثا على السواء أو ظاهر فى الثانى وهو خلاف المراد ثانيهما ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع فى الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوما فان ذلك قليل (قلت) يعارض الوجهين ان المفعول فى عبارة المتن مقيد تقديرا بكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق
وقل لا نظرا للظاهر المستند
الى الحديث (والاعادة فعله)
أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا

ذلك يستحمل فعله ثانيا فى الوقت فيحتاج فى صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيده ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ماقبله فلا تكلف فيه ولهذا وقع فى القرآن الكريم فى غير موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشئ ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذى يصير به الشئ معادا الخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله فالصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح القرينة على ماذكر لصلوح التكرير للفعل الثالث (قلت) بل يكفى لصدق التكرير بالفعل الثانى ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما أطال به الكمال وان وافقه شيخ الاسلام نعم ههنا بحث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول أو الثانى وكذلك المعاد فليتأمل (قوله فى وقت الاداء له) أورد شيخنا العلامة ما حاصله ان الاوضح والاخصر فى وقته (وأقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد فى الوقت فلا يشمل مالو أوقع ركعة منه فى الوقت والباقى خارجه فان الظاهر جوازه وانه اعادة مع انه لا يصدق عليه فعله فى وقته ويصدق عليه فعله فى وقت أدائه لان قدر ركعة من آخر الوقت مع قدر الباقى مما بعده وقت للاداء فليتأمل (قوله أو بدون الفاتحة سهوا) اعترضه الكورانى فقال قلت قوله سهوا سهو منه اذ الحكم لا يتفاوت فى ترك الفاتحة السهو والعمد اجماعا اه (وأقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازفته وقصوره فى الاصول والفروع وذلك لان التقييد بالسهو مما لا بد منه اما أولا فقد صرح الآمدى وناهيك به من امام وعلامة همام بان شرط الخلل المذكور فى تعريف الاعادة أن يكون لعذر واما ثانيا فلانهم لا يطلقون الاعادة التى الكلام فيها الا على ماسبق له فعل له اعتداد فى الجملة والصلاة مع ترك الفاتحة عمدا لا اعتداد به مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة قوله سهوا قيد به للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعدم لفساده أى مع العلم به فالفعل بعد ليس ثانيا فليس اعادة اه والذى أحسب ان هذا الرجل لم يخطر بباله غير ان ترك الفاتحة مبطل للصلاة سواء كان عمدا أم سهوا ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذا غفلة فاحشة اذ ليس الكلام فى انها صحيحة أو باطلة بل فى بيان ما يوصف بالاعادة بذلك المعنى وهو مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك فى صورة ترك الفاتحة اذا كان سهوا ولهذا جعل المحشيان قيد السهو عائدا لمسئلة النجاسة أيضا ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز أن يكون التقييد بالسهو لنكتة كالاهتمام بدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لمصاحبة العذر فى أين له السهو (قوله قيل لخلل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يخفى مع أدنى تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من تتمة التعريف فيكون أحد الامرين من الخلل والعذر معتبرا فى المعرف الذى هو الاعادة لانه جعل ذلك قيدا لا معطوفا وانه اختلف فى المعتبر منهما وان المصنف لم يرجح شيأ وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل قوله قيل وان المقصود بحكايته الاشارة الى زيادة بعضهم فى التعريف على خلاف المختار عنده وأن اختياره فى شرح المختصر ما يقتضى عدم اعتبار أحد الامرين لا يقتضى انه مراده بما ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه فى كتبه بل كلامه فى منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من تتمة التعريف فانه قال وأما الحادى عشر أى من

(فى وقت الاداء) له (قيل لخلل) فى فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهوا (وقيل لعذر) من خلل فى فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن فى فعله أولا (فالصلاة المكررة)

الأسئلة وهو قوله أى الاعادة فعل لخلل وقيل لعذر فانا لم يصح عندنا واحدة من المقالتين وقولكم ان ابن الحاجب رجح قلنا متقيدين به كما عرفناك اهـ ووجه صراحة هذا فيما قلناه من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين مع اعترافه بان ابن الحاجب رجح واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيدا به صريح فى ان مساقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تتمة التعريف حيث قال والاعادة مافعل فى وقت الأداء ثانيا لخلل وقيل لعذر اهـ فيكون ذلك من تتمة تعريف المصنف أيضا والثانى انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قيل واتى بذكر ذلك تنبيها على زيادة غير مرضية عنده لم يتوجه عليه السؤال بانه لو لم يرجح مع ان ابن الحاجب رجح ولم يحتج الى الجواب بانه لم يصح عنده واحدة من المقالتين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضى عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل ذلك بلطف فان فيه دقة فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى حمله على ما اختاره فى شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت ان ما أطال به الكمال هنا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق والامر الثانى انه قد يتوهم من قوله قيل لخلل وقيل لعذر ان هذا تردد مناف للتعريف وجوابه أن هذا ليس من التردد المنافى بل هذا اشارة الى اختلافهم فى التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قيل هى فعله فى وقت الاداء لخلل وقيل هى فعله فى وقت الاداء لعذر ولا تردد فى واحد من التعريفين (قوله وهى فى الاصل) قال بعض الفضلاء أى الاصل وضعها فى عرفهم اهـ وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى انها وضعت ابتداء فى عرفهم لذلك ثم الحقوا به غيره (قوله الاوفق له الثانى) قضيته موافقة الاول أيضا له الا ان الثانى أزيد موافقة ومقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشئ ثانيا لخلل وفيه نظر (قوله أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى كأنه لانه لا يناسب قوله لعذر لكن قضية كلام الفقهاء ثبوت أو ضر يحسن الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع بزيادتها ويمكن أن يعتقد من العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى فليتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه حينئذ يشمل صلاة الرجل منفردا بعد صلاته جماعة مع انه غير جائز اهـ (وأقول) يمكن أن يجاب بانه لا يضر هذا الشمول لان التعريف ينبغى أن يشمل الافراد الفاسدة أيضا كما افاده كلام القطب فى شرح الشمسية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة فى تقييد ترك الفاتحة بالسهو فلعل الاولى اعتبار قيد تركه لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله من كون الامام أعلم أو أورع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر فيه ويجاب بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء) اعترض الكورانى دعوى ان ظاهره ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسيم الاداء لا قسم منه لانه اخره عن القضاء وان احتمل أن يجعل قسما منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخلل لكن خلاف الظاهر ومن ادعى ظهور العكس فقد عكس الظاهر اهـ (وأقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهى فى الاصل المفعولة فى وقت الاداء فى جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثانى لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل والاول هو المشهور الذى جزم به الامام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظرا لاستعمال الفقهاء الاوفق له الثانى ولم يرجح الثانى لتردده فى شموله لاحد قسمى ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة فى وقت الاداء فى جماعة بعد أخرى الذى هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أورع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف فقسم استوائهما بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هى حكمة الاستحباب وان لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة فى وقت أدائها ثانيا لعذر أو غيره ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها ثم عرف الاعادة بما يندرج فى الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة فى ان الاعادة قسم من الاداء فان كل ماتناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام فى شئ الا عمومه له وفهمه منه من غير توقف على شئ آخر ولا يخفى ان هذا كذلك واما مجرد تأخير الاعادة عن القضاء فلا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباينة استدلال فاسد كما ان افراد الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه ونظير ذلك مالو عرفنا الحيوان بانه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف ذو عقل فى ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاه المحقق من الظهور من الصواب الذى لاشبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والصواب بلا ارتياب عند أولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين) قال شيخنا العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من أقسام الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازانى ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها أقسام متباينة وان مافعل ثانيا فى وقت الاداء ليس أداء ولا قضاء ولم نطلع على مايوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا اه وبه يعلم أن قوله وقيل انها قسيم له ليس على ماينبغى اه (وأقول) لا يخفى على ذى عقل ان مجرد نقل التفتازانى لا يدفع نقل المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولاسيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق مايشهد به الوجود فما كان اللائق الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازانى وتأييد نقل العضد بنقله ولاشبهة فى اطلاع الشارح على ماقاله التفتازانى وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصا مع موافقة العضد لنقله فلا اشكال فى تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازانى ماقال فقول الشيخ وبه يعلم الخ ليس على ماينبغى للقطع بانه لا يعلم بما ذكره عدم الانتفاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازانى مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر مايدعى المعارضة ولكن حبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازانى بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازانى من غير ترجيح عول عليه ولا سند استند اليه (قوله والحكم الشرعى) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعنى الشرعى كما لا يضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالايضاح ودفع التوهم وهما من مقاصد القيود بل ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم فى تعريف الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعلقه) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اضافة التعلق اليه ظاهرة فى كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جزء من مفهومه فتأول الاضافة بانها من اضافة الجزء الى كله لا المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يمنع دعوى الظهور وغاية ماتدل الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهى حاصلة بين الجزء وكله ولو سلم كفى صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكل والظهور فى العروض مدفوع بما سبق والثانى قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسيم له كما قال فى المنهاج العبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة (والحكم الشرعى) أى المأخوذ من الشرع (ان تغير) من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر

الكمال انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم اهـ (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى ولا خفاء فى ان المجموع يثبت تغيره بتغير جزئه فما قاله لا يتأتى الا على ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القيد مستدرك لان التغير مع فقد السبب له لا للعذر وما زعمه الشارح من انه للاحتراز عما يذكر فيه نظر اهـ (وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانفراده صالح لدفع الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفائه أيضا والحاصل أن ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفائه لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجح اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين يكفى فى التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن يخلفه سبب آخر وحينئذ يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفائه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر مع انتفائه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التقييد لزم دخوله أو توهم دخوله فيها مع انه ليس كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط النفى فى قوله له لا للعذر وسقوط ما رتبه عليه من الاستدراك والنظر فتأمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هى المتغير اليه كما افاده لا المتغير اهـ (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتن من أن الحكم مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق غيرهما من انه الكلام النفسى والتعلق خارج عنه فيجوز الحمل على الظاهر لان الكلام النفسى شىء واحد وانما يختلف بحسب التعلق فمعنى قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لى انه لا مانع منه (قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من اتصافه بالصعوبة الى اتصافه بالسهولة يوجب ايصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المتصف بها فما نقل عن شيخنا العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يخفى ما فيه (قوله والسلم) اعترضه الكورانى وشيخنا العلامة فاما الكورانى فقال ثم فى تمثيل المصنف أى بالسلم بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالى فى المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم النهى فى حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمته وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق احدهما بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازا فقول الراوى نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص فى السلم تجوز فى الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اهـ واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم الاصلى) المتخلف عنه للعذر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كأكل الميتة) للمضطر (والقصر) للمسافر الذى هو ترك الاتمام (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهده الصوم) بفتح الياء وضمها أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى أكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالاتمام أولى خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كالماوردى أراد مكروه كراهة غير شديدة وهى بمعنى خلاف الاولى (ومباحا) أى السلم

فى كونه من الرخصة عند القوم نظر اذلم يتعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها الى حله
قال التفتازانى نخرج أى من الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه
الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اه‍ (وأقول)
كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة فى مثال ساقطان سقوطا واضحا عظيما وذلك لان مدارهما
كما هو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة فى غاية
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسنوى وناهيك بامامته وسعة اطلاعه ومزيد
خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بانه لا نزاع فى أن السلم رخصة فانه اعترض تمثيل
البيضاوى ثم قال والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود
فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول
والعرايا بيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القرا فى وناهيك بجلالته
وسعة احاطته فى شرح المحصول السلم مع أمور اخر عدوها ثم قال الى غير ذلك من موارد
الشريعة التى هى رخص اجماعا اه‍ فهذا تصريح من الائمة بان السلم رخصة وبنفى الخلاف عن
ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة
بها توهم ان المراد بتغير الحكم تغيره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الائمة لمن تتبعه والعجب كيف خفى ذلك على شيخنا
ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر
فرخصة ولهذا أيضا اختلفوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة
ولنحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يمكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد
الماء لم يمتنع بالفعل قط ولا القول بالتفصيل اذ التيمم لنحو المرض لم يمتنع بالفعل قط كالتيمم للفقد
وكونه كان ممتنعا فى ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع فى مثل ذلك فعلم اندفاع
نظر شيخنا وتعليله وما حكاه عن التفتازانى لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع
لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره فى مسئلة التيمم أحد الاقوال فيه كما علمت ووجه القائل
بانه للفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المشترط رفعه للصلاة واما
تأييد الكورانى بما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام
فى المعنى الاصطلاحى للرخصة ومن أين له ان الرخصة فى كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين
ان تكون فى كلامه بالمعنى اللغوى لتأخر الاصطلاح الاصولى عنه واما ثانيا فلان قول ابن
عباس أباح السلم صادق باباحته بعد حرمته أو على خلاف الدليل واما قوله ويؤيده أيضا اتفاق
الفقهاء الخ فهو غلط فاحش وسهو قبيح لان البيع الذى اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه
ليس هو العزيمة بل الاعم وانما العزيمة هى البيع الذى يباين السلم ولا يتناوله والحاصل ان
البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

نقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المباين للسلم لايدل اتفاقهم على
انه عزيمة على ان السلم كذلك اذلايدل الحكم على أحد المتباينين بشئ على الحكم الآخر بذلك
الشئ وهذا كله فى غاية الظهور ولكن مفاسد عدم التأمل لاتنحصر (قوله وخلاف الاولى)
يعنى مخالف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى بحال كون الفطر المذكور مخالفا للاولى فهو على
تاويله باسم الفاعل فيوافق ماقبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن
لاحاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال
غير لازم كما تقرر فى محله (قوله الى ثمن الغلات) قال شيخنا العلامة غير موف بانواع السلم فيه
اذ منها ماليس بغلة كالحيوان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار
الاغلب والاظهر باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا
العلامة اشارة الى افادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ فأفاد ان التغير كما
يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضا فللرخصة فردان تغير من الحرمة الى
الحل وتغير من الكراهة الى الاباحة اه (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من
شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضا لايصح فقال مانصه هذا لايصح لان الانفراد هو
ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أى المكروه ومتعلق الحكم لايكون سببا له وايضا فطلب
الاجتماع فى شئ نهى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لاسيما على
أن ابن الحاجب وشارحيه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المانع لولا
العذر وفسر المانع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك
اه (وأقول) ههنا أمران قد يشتبه احدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذى قد يوقع فيه حب
الاعتراض فان حب الشئ يعمى ويصم فيحصل الغلط أحدهما نفس الانفراد والثانى كون
ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولاشبهة لعاقل فى تباين هذين الامرين فالاول هو
متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضا متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك
الجماعة فى الصلاة والثانى هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو
الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون الثانى ليس
متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لايحتمل النزاع بل ولا أدنى توقف وكونه سببا للحكم وكراهة
الاول مما لاشبهة فى صحته وانتظامه عند من القى السمع وهو شهيد اذ لاشبهة فى صحة قولنا يكره
الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره فى كلام الائمة كما
لايخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لايسع عاقلا انكاره ولما لم يميز الشيخ
بين الامرين وهو عجيب منه مع وضوح تميز احدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا
الاعتراض فجزم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر
فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل واما العلاوة التى ذكرها
فهى أوهى من بيت العنكبوت لاينبغى لعاقل الالتفات اليها للقطع بأن الشارح والمصنف
غير مقلدين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلا عن حجة بامتناع مخالفتهما له واشراحه
وكم لهما عليهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيرا

(وخلاف الاولى) أى فطر
مسافر لايجهده الصوم فان
جهده فالفطر أولى وأتى
بهذه الاحوال اللازمة
لبيان أقسام الرخصة يعنى
الرخصة كل المذكورات
من وجوب وندب واباحة
وخلاف الاولى وحكمها
الاصلى الحرمة وأسبابها
الخبث فى الميتة ودخول
وقتى الصلاة والصوم
فى القصر والفطر لانه سبب
لوجوب الصلاة تامة
والصوم والغرر فى السلم
وهى قائمة حال الحل واعذاره
الاضطرار ومشقة السفر
والحاجة الى ثمن الغلات
قبل ادراكها وسهولة
الوجوب فى أكل الميتة
لموافقته لغرض النفس
فى بقائها وقيل انه عزيمة
لصعوبته من حيث انه
وجوب ومن الرخصة اباحة
ترك الجماعة فى الصلاة لمرض
أونحوه وحكمه الاصلى
الكراهة الصعبة بالنسبة
الى الاباحة وسببها قائم حال
الاباحة وهو الانفراد فيما
يطلب فيه الاجتماع من شعائر
الاسلام (والا) أى وان لم
يتغير الحكم كما ذكر بان لم
يتغير أصلا

ماتأخذ الشيخ الجبة فيعترض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعاقل الاعتراض على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديه لمناقشتهم والاستدراك عليهم ومن سعة علمه ومزيد احاطته بهذا الفن فانا لله وانا اليه راجعون (قوله كوجوب الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص (قلت) فاباحة الاصطياد حينئذ كالوجوب المذكور اه (وأقول) الكلام فى غير الحائض بدليل قوله الآتى وا ورد على التعريف فين الخ اما الحائض فتدخل فى قوله أو الى سهولة لالعذر كما يؤخذ من جوابه الآتى عن الايراد لان الوجوب فى حقها تغير الى وجوب الترك و وجوب الترك أسهل من وجوب الفعل وهذا التغير لا لعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيدفع اما بان الكلام فى غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير بالكلية بحيث لا يبقى أثر للاصل والنائم يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصلى مدخلا فى وجوب القضاء اذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصلى وتوابعه فى الجملة واما قوله وفاقد الطهورين فيدفع اما بأن الكلام فى غير فاقد الطهورين واما بان التمثيل به بالنظر للمرجح فى مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير الاول فى النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بحرمة الاصطياد لما تغير الى صعوبة بالنسبة للمحرم كما صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لاغبار عليه بدليل أنه لو صرح بالتقييد فى الاول لم يتوجه الاشكال بوجه وغاية الامر أنه لم يصرح بالتقييد اتكالا على ظهوره وعلى التقرير الثانى فيهما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أى ونحوها وترك التصريح باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنذكره فيها وحينئذ فلا اشكال بوجه فى التمثيل كما هو على التقرير الاول كما تبين وقد ظهر بما تقرر صحة الجواب الذى أشار اليه فى السؤال الذى أورده واما ما ذكره فى جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطياد كالوجوب أى فى انه لم يتغير فيه الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر و بحرمة الاصطياد لما فيه من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل على أن غاية الاعتراض مناقشة فى مثال وهى غير معتد بها عند المحصلين نعم لا باس بها لمجرد التمرين (قوله أو الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل فى السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى وجوب فعل مماثل للفعل الاول فى قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذا على مقتضى تقرير الشارح فيهما لا يقال هذا داخل فى قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما الاول فيرده أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثانى فلو سلم لم يفد لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذى يظهر أن مثل ذلك من العزيمة وان المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل بأن فى كلامه على مجرد التمثيل فليتأمل (قوله لما كثروا) قال شيخنا العلامة فيه شئ وهو أن المشقة فى الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس أو تغير الى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله أو الى سهولة لالعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى انه خلاف الاولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلى كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الاباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا

قبل الكثرة و بعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتد بها وهى التى لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بتحملها وهـذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها وذلك لانهم حال القلة مفتقرون الى ثبات القليل منهم مضطرون اليـه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتهون المشقة عليهم وتطيب بها نفوسهم لان الافتقار والاضطرار الى الشئ مع فقد من يقوم به يهون مشقته ويطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار الى ثبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بتحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر شدتها عليها ولكان الشارح رمز الى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدريسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة انما تصلح عذرا اذا لم يحتج الى ارتكابها فى حفظ النفس ونحوها اذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهـذا الاحتياج انما يقوم قبل الكثرة فليتأمل (قوله والا فعزيمة) قال شيخنا العلامة نحوه فى العضد فقال التفتازانى معناه وان لم يكن كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر فى الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة مالم يقع فى مقابلة الرخصة اه فليتامل المراد بالوقوع فى مقابلة الرخصة وهل يطرد فى أمثلتهم (قوله فانه عزيمة و يصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة لصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل الى سهولة وهى وجوب الترك لعـذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو دخول الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل المذكور متناولا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم لم يتغير أصلا ولا انه تغير الى صعوبة ولا انه تغير الى سهولة لا لعذر لانه انما تغير الى سهولة لعـذر وهو الحيض فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير أو المتغير اليـه الصعب أو المتغير اليـه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها المانع لا لعـذر وداخـل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لا لعـذر بل لمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الاحكام والادلة فى تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به (قوله أى الوصول بكلفة) فيه حمل صيغة التفعل على التكلف وأورد عليـه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى حمل الصيغة على التدريج لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعـد أخرى كتجرعه أى شربه جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد فسر الجاربردى التكلف بقوله ومعناه ان الفاعل يعانى ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق فى كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلا شبهة ولو سلم فيكفى فى صحة التعبير بصيغة التفعل وجود التكلف فى بعض افراد الدليل واما ما ادعى أولويته فيرد عليه ان الوصول الى المطلوب لا يتكرر بل لا تدريج فيـه بل هو دفعى وانما التدريج فى مباديه وليس فى كل منها وصول الى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول لا تكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وانما الكلفة فى مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة فى مباديه أن الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدريج فى مباديه ان الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت

(فعزيمة) أى فالحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة و يصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن ما نعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم الى الرخصة والعزيمة أقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازى وغيره الفعل الذى هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شئ (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة

الاولوية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في أحواله اوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز أن يجري على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما أوضحناه سالفا اه نعم في قوله فيستحيل النظر فيها ابحاث في محلها منها انها قد ترتب على الهيئات الغير البينة الانتاج كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فنقول في رده الى الشكل الاول بطريق العكس مثلا هذه القرينة اشارة الى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلا مأخوذة مع الترتيب يمتنع النظر فيها وهذا مما لا مرية فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ اجمالي حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد (قوله كما سيأتي) متعلق بالمنفي اسم مفعول لا بالنفي (قوله حذرا من التكرار) يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرفت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار يندفع بان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف ههنا لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم مطلقا أو ظن محصوله أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سببا للتوصل الى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس الا الفكر المؤدي الى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدي الى المطلوب التصوري فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه وبخلاف الفكر المؤدي الى الاعم من المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدي الى علم أو ظن لزم التكرار قطعا اذ التقدير حينئذ الدليل شيء يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي الى علم المطلوب الخبري أو ظنه فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدح ذلك في صحة ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ فما ذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله ردا له كما زعمه الشيخ ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شيء أن يكون كل جواب من تلك الاجوبة المتعددة مبطلا لغيره منها ولا يقوله عاقل فليتأمل واما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم

(بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شانها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدي الى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها فالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شانه أن ينتقل به الى تلك المطلوبات

مطلقا أى تصوريا كان ذلك العلم أو تصديقيا فيتوجه عليه انه ان أراد ان فاعل المؤدى فى قوله المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيده أعنى قوله فيه لم يصح اذ الفكر بقيد كونه فى الدليل لا يؤدى الى العلم مطلقا وانما يؤدى الى علم تصديقى وان أراد ان فاعله مطلق الفكر وكأنه قال بالفكر فيه المؤدى مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف فى تأويل العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لانه أسهل منه اذ استعمال اللفظ مجردا عن بعض معناه أشيع مما ارتكبه من التعسف على انه لا يخلص من التكرار على الاطلاق لان قوله المؤدى من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر فى الدليل بل المؤدى الى العلم التصديقى والظن ليس الا الفكر فى الدليل فيصير المعنى المؤدى فى هذا وغيره الى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة الى هذا وليس من شرط التكرار اعادة ذكر الشئ على الوجه المتقدم بعينه بل اعادة ذكر الشئ ولو فى ضمن غيره من غير داع اليها تكرار مكروه وما هنا كذلك اذ هذه الاعادة غير معتبرة فى مفهوم الدليل فارتكابها ارتكاب لما لا داعى اليه فيكون من التكرار المكروه لا يقال لا نسلم انتفاء الداعى هنا اليه بل هنا داع اليه وهو بيان حال الفكر وانه تارة يؤدى الى العلم التصديقى أو الظن وذلك اذا تعلق بالدليل وتارة يؤدى الى العلم التصورى وذلك اذا تعلق بغيره كما أشار الى ذلك بقوله محصوله ان النظر الذى هو فى نفسه الخ لانا نقول انما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس الا لبيان حال الدليل ولم يعتبر فيه سوى مجرد حركة النفس فى المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فليتأمل (قوله كالحدوث فى الاول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الادلة وتقع حركتها فيه قال شيخنا العلامة وهو مشكل لان كلا من هذه الامثلة مفرد يستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود أى من الاصغر الذى هو الدليل الى الاوسط الذى هو ما تعقله منه ثم منه الى الاكبر الذى هو المطلوب اه‍ (وأقول) أما أولا فالاشكال مبنى على حمل فى من قوله فيما تعقله منها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة سببا وآلة للانتقال منها الى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وأما ثانيا فلو سلمنا كان غاية الامر ان فى العبارة مسامحة وانتقدير مثلا فيما تعقله منها مع غيره بان تنتقل من الحد الاصغر اليهما ثم منها الى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسلوك خصوصا اذا وجد ما يرشد اليها (قوله فالامر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وكانه قال صورة القياس هكذا الامر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اه‍ (وأقول) يمكن أيضا ان تجعل أل فى الامر فى قوله فالامر بالصلاة للعهد أى فالامر المذكور أى وهو أقيموا أو فهذا الامر أى وهو أقيموا فكانه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن ان تكون نكتة العدول الى ما ذكره الاشارة الى جريان هذا القياس فى كل أمر بالصلاة وان لم يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضا (قوله لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب) قال السيد اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له قال والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما

كالحدوث فى الاول والاحراق فى الثانى والامر بالصلاة فى الثالث تصل الى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شئ محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشئ لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشئ يكون دليلا وان لم ينظر فيه النظر المتوصل به وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين المكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يختص بفساد الصورة وبوضع ماليس بدليل مكانه اه وقوله وبوضع ماليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث والحاصل ان الفساد فى المادة اما العدم مطابقتها الواقع فالحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح الخ واما العدم مناسبتها المطلوب فهذا الحكم يصح فى الفاسد بحسب المادة بهذا الاعتبار وفى الفاسد بحسب الصورة فيخص الفاسد بهما اه (قوله لانتفاء وجه الدلالة عنه) قال شيخنا العلامة هو فى المعنى تعريف للفساد جار على تعريف الصحة بما مر أى فى قوله بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شأنها الخ وقد وافق فيهما أى التفتازانى ويرد عليهما انتفاء الترتيب المسمى بالخطافى البرهان لصورته فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحته مادة وصورة الا ان صحته من حيث تعلقه بالدليل الاصولى ليست الا من جهة المادة اذ لا ترتيب فى الدليل الاصولى حتى يعتبر فى النظر من حيث تعلقه به صحته صورة أيضا فالنظر الذى يتوصل به الى العلم المطلوب الخبرى أو ظنه انما يقصد من تعلقه بالدليل الاصولى استخراج المادة واما ترتيب المقدمات الذى هو الصحة من حيث الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولى وان كان معتبرا فى صحته فتفسير صحة النظر بان يكون من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحته وفساده على الاطلاق بل هو تفسير لهما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولى فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر انه يصدق مع انتفاء الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لا من حيث تعلقه بالدليل الاصولى والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفتازانى فانه بعد ان فسر صحة النظر بما ذكر بين انه لابد فى النظر من صحته صورة ومادة حيث قال مانصه صحة النظر ان يكون فى وجه الدلالة أى ما به ينتقل الذهن كالحدوث العالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبرى بأى نظر كان ولا خفاء فى ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح فبالنظر الصحيح فى هذه الادلة الى قوله بأن يرتب هكذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بأن يكون من وجه الدلالة يؤدى الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب بقوله بأن يرتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو من النظر فالتصورى شارك الخبرى فى التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والمتوصل اليه فى الخبرى حجة وتصديقا وفى التصورى حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما اذ لا اشعار للتعريف بالخصوص الذى يصح به التقابل ثم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء فتقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما فى المتوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا تخفى على المتأمل منها منع قوله هو اى

لانتفاء وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما اذا نظر فى العالم من حيث البساطة وفى النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدى الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان اما المطلوب غير الخبرى وهو التصورى فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حدا للانسان وسيأتى حد الحد الشامل لذلك وغيره

(واختلف أئمتنا أهل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقبه) أى عقب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعرى فلا يتخلف الا خرقا للعادة كتخلف الاحراق عن مماسة النار أو لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظره المكتسب له وقيل لا لان حصوله اضطرارى لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه فلا خلاف الا فى التسمية

مايسمى حدا من النظر أى من افراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الائمة كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر الى ان قالا فان كان المطلوب تصورا سمى طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا اهـ ومنها منع قوله بل هو المعرف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى هو المعرف بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد لا فى المحدود ولعل الشيخ بنى ما قاله هنا على ما قاله اولا من ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لمتأمله انه قابل الدليل بالحد من حيث ان الاول يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وان الثانى يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى ولا شبهة فى صحة هذه المقابلة وحسنها واشعار تعريف الدليل بأن ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب غير خبرى ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى حسن المقابلة ثم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة الى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور فيحتمل انه حمل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتى فى تعريف النظر ويحتمل خلاف ذلك فليتأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لتعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقدير الحصول ليس بلازم لجواز تعلق عقبه بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وأوضح فى بيانه من حدوث العلم المختلف فيه عقب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضح المعانى واجزلها وان احوج الى التقدير كما نص على ذلك الائمة فى مواضع من كلامهم وليتعلق به قوله عادة أو لزوما فيفيد الاشارة الى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج الى التنبيه على تعلق قوله عقبه بالعلم دفعا لتوهم غيره كحالته التى لا تناسب المقصود لصدقها مع حصول العلم أولا واستمراره الى عقبه وذلك يجر الى التطويل فى حكاية قولى العادة واللزوم (قوله ولا الانفكاك عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل ما نصه بخلاف النظرى اذ بوجه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به اهـ وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر اهـ (وأقول) كان وجه النظر أخذا من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر ويعتقد ما يناقضه ويجاب بوجهين الاول أن الكلام فى حصوله عقب النظر بأن يتصل به من غير فاصل وهذا لا ينافى امكان طرو غفلة يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس المدعى دوامه بل مجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع بعد حصوله لعارض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف الفرض فلا يرد والثانى ان المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالغفلة بقرينة ظهور ان حصول الشئ مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شئ اذ ليس حظه من هذا الكلام الا مجرد حكايته عن غيره من غير انتصاب لاختياره فاسناد هذا القول له وايراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير ان يقول وأنت بعد ذلك خبير بان

وهي بالمكتسب أنسب
والظن كالعلم في قولي
الاكتساب وعدمه دون
قولي اللزوم والعادة لانه
لا ارتباط بين الظن وبين
أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلا أو عادة فانه مع بقاء
سببه قد يزول لمعارض

ماحكاه الشارح من انه لاقدرة الخ (قوله وهي بالمكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة
بوجهين حيث قال مانصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق
أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظرى بالمكتسب لكونه حصل عن كسبي أنسب
بالتكليف به الذى هو في الحقيقة تكليف بسببه المقدور بمعنى كما ان التكليف به عائد الى
التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية سببه بذلك ولايذهب عنك في هذا
المقام ما أسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه أعمل ضمير المصدر وهو شاذ
وحاصل الوجه الثاني ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان
التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لايجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان
يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكى عن السيد عن
الامام في القولة السابقة فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله ولايذهب عنك الخ ويجاب عن الاول
بانه لايجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالا من ذلك الضمير على قول
سيبويه بجواز مجىء الحال من المبتدأ أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير
والتسمية ملتبسة بالمكتسب أى بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هى ملتبسة بهذا اللفظ
بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أى والتسمية أنسب بلفظ المكتسب
فليتأمل وعن الوجه الثاني بان مبناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ما تقدم وهو
ممنوع لادليل عليه ولاضرورة اليه بل يجوز أن يكون المعنى انها أنسب من التسمية بغير
المكتسب بناء على ان المكتسب ماحصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس
في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتباره حتى يرد عليه ماتقدم عن الامام
فليتأمل (قوله في قولي الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر
للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد مالايجامع الظن الاول من علم بمتعلقه أو علم أو ظن
بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لايخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على
الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقا كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الاتى
آنفا فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه في انه قد ينفك فكيف مع ذلك يصح
هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذى هو سببه ومع
عدم المانع كالمعارض لاقدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لاينافى انه يمكن الانفكاك عنه
لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بانصاف (قوله دون قولي اللزوم والعادة لانه لا ارتباط بين
الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ)
اعترضه المحشيان حيث قالا واللفظ للكمال قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على
انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة وهو مأخوذ من العضد
وفيه نظر اذ لايخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء
حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لايتخلف عنه حصول الظن
أى قيامه بالناظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطا به ويجرى فيه قولا اللزوم والعادة
وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لا انه لم يحصل

عقب صحيح النظر اه وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولى اللزوم والعادة فيه نظر اذ السبب الذى قرر به لزوم العلم جار فى الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لعارض خارج فلا ينتهض لان لزوم شئ سببا آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذ هو ترتيب أمور معلومة للتأدى الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اه والكورانى فقال وفى بعض الشروح هذا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم فى قولى الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شئ آخر ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا ظنيتين أو قطعيتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان بخلق الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم فى القطعيات فكذلك الظن فى الظنيات وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة وفى الظنيات لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلى وقد صرح به الامام فى المحصل وليس بشئ لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوزان يجعل متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد الملزوم وجد اللازم فيتجه ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجود اللازم اليه اختيارا ابتداء فلا يتم اللزوم العقلى وانما أطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه من مزال أقدام الافاضل اه (وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف عن النظر المؤدى اليه أصلا الا خرقا للعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان النظر المؤدى الى العلم قطعى التأدية اليه والقطعى لا يعارضه شئ من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظنى التأدية والظنى تمكن معارضته بقطعى أو ظنى فتنتفى التأدية وانتفاؤها لا ينافى سببيته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع المسبب وحينئذ يندفع جميع هذه الاعتراضات التى اطالوا بها وتفصيل ذلك * أما قول الكمال انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن الخ فيجاب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبيه لوجه استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما أمكن زوال الظن لطرو المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو فى غاية الظهور والعجب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت السيد الشريف السمهودى أجاب بذلك فلله الحمد على موافقة هذا الامام * واما قوله فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد الآتى ويجاب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى هذا مبنى على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا فى تعريف القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر اه وقال شيخنا الشريف فى قول الغرة متى سلمت فليس المقصود انها ان لم تسلم لم يلزم لانها لو سلمت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم فى تحقق القياس صدق القضايا ولا الجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث اذا علمتا علم لكان

قياسا الخ فليس من لازم القياس تحقق علم المقدمتين فلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة صورة القياس الظنى انما يقتضى استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضى استلزامه لظن نتيجته لامكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير الثبوت وكلام السيد الآتى صريح فى ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلفه الخ فهو فى غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذ السبب الذى قرر به لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولو سلم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يفيد مع ما علم من ان الشارح أراد باللزوم الذى اثبته فى العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا الا خرقا للعادة على قولها واللزوم بهذا المعنى غير موجود فى الظن لامكان المعارض المتصور فى الظن دون العلم فلا يضره تحقق اللزوم فى الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد نفى اللزوم عنه مطلقا بل على الوجه الذى أثبته للعلم ولا شك فى انتفائه عنه كما تبين واما قوله ويكفيك ان النظر سبب الخ فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببيته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما نفى استلزامه الوجود دائما لامكان مقارنة المعارض المانع من ذلك * واما قول الكورانى ولم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا منشأ له الا الاشتباه وبيان ذلك ان هنا أمرين أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاما قطعيا أو ظنيا بمعنى ان تحقق النتيجة لا ينفك عن تحققهما والثانى النظر فى المقدمتين وهو اذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لامكان معارضتهما انما يمتنع ظن نتيجتهما لامكان المعارضة فى الظنيات بخلاف ما اذا كانتا قطعيتين اذ لا تعارض فى القطعيات ولا خفاء فى ان كلام الشارح المحقق انما هو فى الامر الثانى اذ كلامه فى ان النظر لا يستلزم الظن كما هو فى غاية الوضوح فما ذكره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة وما أورده الكورانى عليه من انه لم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه ان الشارح نفى لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما نفى لزوم ظن النتيجة للنظر فى المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم الثانى كما هو جلى وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله فكما انه جرت عادته بخلق العلم فى القطعيات فكذلك الظن فى الظنيات فهو تمويه لا يجديه شيأ فيما قصده لانا نسلم جريان عادته بما ذكر الا ان عادته فيهما مختلفة فانها فى العلم لا تتخلف الا خرقا للعادة وفى الظن تتخلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة فى الظن دون العلم المانعة من حصول الظن بجريان عادته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فهو كلام باطل لا منشأ له الا الغلط الفاحش وذلك لانه أراد باحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول اللزوم وبالاشتباه انه نفى لزوم الحصول على قول العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فانه ليس مبنيا على لزوم عقلى بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بانه أراد هذا المعنى تعليله الاشتباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكانه أخذ ذلك أعنى كون الشارح بنى نفى اللزوم على ذلك القول على انه

لالزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يفيد ان اللزوم على قول العادة منشؤه الارتباط بينهما وحينئذ توجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم على قول العادة ليس متوقفا على ان يكون بينهما ارتباط حتى ينتفى لانتفاء الارتباط عنهما خلافا لما أفاده كلام الشارح بل هو بمحض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على ذلك الارتباط عادى لا عقلى فان حصول الاحراق عادة عقب مماسة النار موقوف بطريق العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المماسة لنحو الحطب للارتباط بين النار والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره فقد بان انه لاغبار على كلامه من هذا الوجه الذى توهمه الكورانى واشتد عليه الحال فيه وانه برىء مما نسبه اليه وافتراه عليه واعلم ان ما استدل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما الخ مأخوذ من العضد فانه قال ما نصه واما الامارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا واعتقاديا ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع واعلم انه يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه المولى التفتازانى وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال فى آخره والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والا لافادت قطعا فتكون برهانا لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما فى الاستقراء والقياس الذى يظن انتاجه وبالعكس كما فى الضروب المستلزمة لنتائجها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعى لاشبهة فيه انما الكلام فى تحقق الملزوم فحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا مظنونا وقد سبق تحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه منظور فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذى يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياسا صحيح الصورة قوله لزوالهما مع بقاء موجبهما ممنوع فان زوالهما مع بقاء مقدمات ذلك القياس ممتنع وعند قيام المعارض فى الاعتقاديات يتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال فى ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضى على باب الحمام لظهر زوالهما مع بقاء موجبهما اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العضد ولا يرد على الشارح والفرق ان نزاع العضد فى استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح فى عبارته السابقة ألا ترى الى قوله أما الامارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة الخ فانه صريح فى ان كلامه فى استلزام المقدمات للنتيجة فيرد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير ثبوتها او اعتقادها أو ظنها وهى بهذا الاعتبار مستلزمة ولا بد ولا يقدح فى ذلك انه قد يتغير الاعتقاد أو الظن لان المقدمات المستلزمة لم تبق حينئذ بحالها والكلام فى استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه أو لظهور خلاف المظنون كما اذا ظن ان زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر يولد العلم كتولد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم

بفائها بحالها ونزاع الشارح فى استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى ولاشك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضى لتغير الاعتقاد أو الظن فيزيلهما أمكن مقارنته للنظر فيمنع تحققه ما لان النظر هو الفكر فى أحوال الدليل وقد يفكر فى أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزما للظن فقوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أى وبين أمر ما فى الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر فى أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه أى لعدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر فى أحوال المنظور فيه له فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض فظهر ان توجه القدح فى هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضى توجهه فيه بالنسبة للشارح ولعل هذا هو السبب فى استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السعد فيه كما هو الظاهر فان عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد الآخذ منه ماذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واحفظه ولا تتهور لتتهم وبلا تهم على الشارح فى هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمور أوردها شيخنا العلامة * الاول انه قال فيه تطرلان التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر فلا يصدق على افادة النظر الظن اذ لم يجب عنه اه * والثانى انه قال أيضا فى قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فان النظر الخالى عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلا فالظاهر ان معناه وان لم يجب دوامه أى الظن فانه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما اذا وجد دليل قطعى وشكا اذا وجدت امارة تعارضه اه * والثالث انه قال أيضا لو قال وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن لكان أوفق وأخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه اه (وأقول) جواب الاول ان المراد بايجاب الفعل فعلا آخر تأثيره فى حصوله وبالوجوب فى قوله وان لم يجب عنه اللزوم وعدم التخلف عنه فلا منافاة بينهما وجواب الثانى انا لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام فى النظر فى نفسه وهو لا يستلزم الظن لجواز مقارنة المعارض لا فى النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان حاصله انه لو قيل النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه لا يدل على اللزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتأمل * واعلم انه ظهر مما تقرر ان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا اشكال فى قوله وان لم يجب عنه خلافا لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكماء فانهم قالوا ان افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه وقوله عقيبه بالباء لغة قليلة بحرت على الالسنة والكثير ترك الباء كما ذكره النووى فى تحريره

(والحد) عند الاصوليين مايميز الشئ عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولايميز كذلك الامالايخرج عنه شئ من افراد المحدود

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أئمتنا اختصارا (قوله والحد عند الاصوليين مايميز الشئ عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بانه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا يطرد وغير صادق على شئ من افراد الحد اذ كل منهما لايميز المحدود عن افراده وهى غيره اذ الجزئى غير الكلى قطعا وغير مشتمل عليه اذ الجزئى واجزاؤه متعينة لاتقبل الشركة والكلى ليس كذلك فلا ينعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فانه قال الحد عند الاصوليين مايميز الشئ عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص مع انه لايسمى حدا وأجيب بان الشخص ممتاز فى وجوده الخارجى بذاته لابتشخصه كما حققه فى المواقف فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحمول بقرينة اعتبار صحة الحمل فى التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لايكون محمولا اه وهذا الجواب يتأتى هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة لعقل والعلم لان الظاهر انه أراد بهما الجزئيات لامفهومهما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ماذكر عليه بل يجب وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أى هذا الجواب بانه ادرج فيه أى فى الحد التعريف اللفظى وهو جار فى الجزئيات أيضا كأبى حفص عمر اذا كان عمر اشهر والتحقيق ان محصل هذا التعريف ان مسمى اللفظ الاول مايسبق الى ذهنك عند اطلاق اللفظ الثانى فلا شبهة فى ان هذا كلى وان كان منحصرا فى جزئى اه وقد نازع الجلال الدوانى فى كون الجزئى الحقيقى لايكون محمولا فقال ومايقال من ان الجزئى الحقيقى لايقال ولايحمل على شئ حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لايتصور قطعا اذ لابد فى الحمل الذى هو نسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما فى هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلى أجرى مجراه فى جزئيته كما فى قولك بعض الانسان زيد اه ويجاب عن الثانى بان المراد والمتبادر مما عداه ماخرج عنه مطلقا وهو ماليس نفسه ولا فرده ويدل على ذلك قوله ولايميز كذلك الامالايخرج عنه شئ من افراد المحدود ولايدخل فيه شئ من غيرها فانه قرينة ظاهرة بل قطعية على ارادة ماذكر اذ اعتبار عدم خروج شئ من الافراد كما هو صريح هذا الكلام صريح فى ان المراد بالغير الممنوع دخوله ماعدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد بلفظة ما كلى محمول على الشئ لايخرج عنه شئ من افراده ولايدخل فيه شئ من غيرها فيندفع ايراد العقل والعلم والاعلام اذ لايصدق على شئ من ذلك الكلى المحمول المذكور ولايرد التعريف اللفظى بناء على انه جار فى الجزئيات أيضا كما تقدم اما لما تقدم عن بعضهم من التحقيق الذى ذكره واما لان المصنف لايعتد بالتعريف اللفظى فقد قال الخطابى فى حواشى التلويح نقلا عن الاكثرين ان التعريف اللفظى لايفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصورة فهو ليس تعريفا حقيقيا ولايندرج فى القول الشارح اه وظاهر انه مع القرينة خصوصا القطعية لااشكال على ان قوله وغير مشتمل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلى جزء الجزئى وبهذا استدل القطب على

وجود الكلي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبيعي اه ولا يخفى ان الشيء مشتمل على جزئه على ان الاقدمين جوزوا التعريف بالاعم والاخص أيضا (قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها) قال شيخنا العلامة يرد عليه ان الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهي من غيرها وداخلة في الحد قطعا فلو قال من غيرهما بتثنية الضمير لعوده على طرفي افراد المحدود لكان حسنا وقد يدعى ان الضمير في غيرها بالافراد عائد عليهما بتاويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اه (وأقول) اذا كانت الماهية داخلة في الحد قطعا كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلا قاطعا على انه أراد بغيرها في قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها ماعداها وعدا افرادها فهذا من قبيل اطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق معه توهم عمن له ادنى تامل ولو فرض تحققه فهو مما لا يلتفت اليه والحاصل ان في الكلام ما يدل قطعا على ان المراد بغيرها ماعداها وعدا ماهيتها وذلك دلالة الكلام قطعا على دخول الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشيء في قوله ما يميز الشيء فدخولها أمر مستقر معلوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التنبيه على ان المراد ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شيء من افرادها ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها لان ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو تميزها تميزا كاملا فهل يبقى مع ذلك توهم يلتفت اليه تامل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة يلزمه الدور بجعل المحدود المشتق من الحد جزأ منه وانه لا يطرد لصدقه على كل انسان في قولنا الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فجوابه ان الشارح أراد بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم وان السيد الجرجاني قال في شرح قول الكافية الاسم ما دل على معنى في نفسه ما نصه أي في نفس الاسم فقال استاذنا الشريف هذا مآل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف الى المعرف لانه لزوم ذكره فيه فيدور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ فعلى قياسه يقال المراد الجامع لافرادها يراد به انه لكن لما كانت في الواقع افراد المحدود عبر بذلك وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب الواقع ليظهر المراد لا ما تفسيره ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فانه ينفعك في مواضع كثيرة وأما الثاني فجوابه ان المراد المحدود من حيث انه محدود لما اشتهر من ان قيد الحيثية مراعى في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وان حذفه كذكره كما نصوا على ذلك (قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيأ من افراد المحدود اذ كل منها لا يمتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قدمنا بيانه فراجعه وتامله (قوله بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالمعنى المصدري من جنس المعرف وان عدم جمعه سببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به لا الحد مصدرا فان قيل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا فكان

ولا يدخل فيه شيء من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثاني لخاصته وهو معنى قول المصنف كالقاضي ابي بكر الباقلاني الحد (الجامع) أي لافراد المحدود (المانع) أي من دخول غيرها فيه (ويقال) أيضا الحد (المطرد) أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من غير افراد المحدود فيكون مانعا (المنعكس) أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود فيكون جامعا فمؤدى العبارتين واحد والاولى أوضح فيصدقان على الحيوان الناطق حدا للانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فانه غير جامع وغير منعكس وبالحيوان الماشي فانه غير مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداله اذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ماقبله لافائدة له (وأقول) جوابه اما عماذكره بقوله فان قيل الخ واماقوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذلا وجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لاحجر فى التعبير وأماقوله اذاذكر الحد والمخالفة بينه وبين ماقبله لافائدة له فهو ممنوع لان فيه تفننا فى التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد فى قوله بخلاف حده المحدود به والباء فى قوله بالحيوان باء الملابسة أى بخلاف حده ملتبسا بذلك فان قيل حده هوماذكره لاشئ آخر ملتبس به قلنا ممنوع بل حده أعم مماذكر والاعم يلابس الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما وبمجموع الجزأين الذى هو الحد يلابس كل واحد منهما (قوله وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بماذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولاعكس أظهر فى المراد أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم ان شيخنا العلامة لشغفه بالحمية وابتلائه بلية العصبية على المصنف والشارح خصوصا اذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ماهو معلوم من عادته قد وقع هنا فى حق الشارح بما لاينبغى ان يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لايجب ان ينسبه الى نفسه فاضل وبالغ فى التشنيع عليه بما لامنشأ له الا الوهم وتجيء الاحامل على الوقوع فيه الا السهو وانحراف الفهم وذلك لانه قال مانصه اعلم ان الاطراد والانعكاس افتعال وانفعال من الطرد والعكس والطرد ذكر الشئ على ترتيبه الاصلى مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بآخر الشئ من كلمة أو حرف ثم بما يليه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الكل فى البديع وقد يقال لتبديل طرفى القضية مع بقاء الكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المسمى فى الشرح بالعرف ويقال أيضا التبديلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى فى المنطق بالعكس المستوى وقد يقال لتلازم الشيئين فى الانتفاء كالطرد لتلازمهما فى الثبوت وهذا النوع هو المسمى فى بحث القياس بالطرد والعكس بين العلة والحكم اذا علم هذا فقولهم الحد المطرد المنعكس المسند فيهما الاطراد والانعكاس الى ضمير المعرف لايصح فيه المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفى ولا المنطقى لان الموصوف بهما القضية والمعرف ليس منها فتعين الاخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف فى اطلاق العكس يعنى باعتبار جملة صلة الموصول انما يلزم منه ان مافسر به الانعكاس هو عكس مافسر به الاطراد لاعكس الحد الذى هو المدعى اذ العرف انما يقع فى جملة على ان ماذكره مباين لذات التعريف فلا يصح ان يكون عكساله عرفا وان لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شئ بعكس ذلك الشئ فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اهـ (وأقول) تدبرنا وراجعنا فعلمنا ان جميع ماذكره الشارح من الحق الواضح الذى لاغبار عليه وان الشيخ مع مبالغته بالتشنيع لم يزد على الاوهام العائدة بالتشنيع اليه وان أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فأقول لايخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الا عكس الحد وحينئذ يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لايصح من معانيه عكسا للحد الا ماقاله والثانى زعمه ان الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بماذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولاعكس أظهر فى المراد أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير

فجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع فساد ذلك اذ ذاك العكس لا يوصف به الا القضية والحد ليس بقضية وكلا الزعمين باطلان بطلانا ظاهرا لا منشأ للوقوع فيه الا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الائمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح وحافظ عليه فاما بطلان الاول فلمخالفته لصرائح كلام الائمة ففي العضد ما نصه وشرط الجميع أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود فيكون جامعا اه وفي حواشيه للمولى التفتازاني ما نصه السادس أي من الابحاث ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس اه وفي حواشيه للسيد ما نصه ولما فسر الاطراد باستلزام الحد للمحدود كليا كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه الخ اه وقال جمع من المحشين على حواشي السيد واللفظ لبعضهم ما نصه قوله واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه هذا رد على العلامة النحرير يعني التفتازاني حيث قال ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف اى ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرده الفاضل المدقق بانه عكسه بحسب ذلك الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما سيأتي تحويل مفردي القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتي أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للموجبة مطلقا الايجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه لثبوت اللزوم في مادة المساواة الا ان المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار أمر آخر معها من مساواة وغيرها الخ اه وفي توضيح صدر الشريعة ما نصه وشرط لكلا التعريفين أي الحقيقي والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد اه وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها اه فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة الذين هم العمدة في هذا الشان والحائزون قصب السبق في ذلك الميدان خصوصا مثل العضد والسيد والسعد وصدر الشريعة تجدها مبطلة لزعم الشيخ تعين الاخير الذي هو مدعى ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة بجعل العكس للاطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العضد والانعكاس
هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح فى ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا
الذى فسر به الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذى ذكره ابن الحاجب بل لا يتاتى
الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى ووافقه السعد والسيد حيث قالا ما تقدم عنهما فانه
صريح أيضا فيما ذكر وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا
الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف
الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذى مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه
ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذه الخ مؤخرا. وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف
عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا بصحة
ارادة كل من معنى العكس العرفى والمنطقى أما العرفى فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما
المنطقى فخالف فيه المولى التفتازانى على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انتصر له بعضهم
فقال فى حواشى التلويح فى قوله وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم
العرف الخ ما نصه اعترض عليه بانه عكس فى الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى
نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تاليها مساويا للمقدم انعكست
كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالى
للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهى انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس
فاعتبار المساواة فى بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشئ قبل وجوده اه وهذا البحث
بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفى بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه
على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر لملاحظته هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه
فى كلام ذلك البعض او نظرا الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرر على وجهه علمت بطلان
الزعم الاول وانه لا منشأ له الا عدم مراجعة كلام الائمة والامعان فى تأمله والتمسك بمجرد
ما ظهر له مع حب الاعتراض وحبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان العضد ذكر ما تقدم
عنه فى شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب
انما فسر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفى وفى ذلك اشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس
العرفى فهلا تدبر الشيخ الآمر لغيره بالتدبر كلام العضد فانه كثير الاعتناء به والاعتراض
على المصنف والشارح بمخالفتهما له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح
فسر المنعكس فى كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان
هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا
جعله عكسا له بل الذى فيه ليس الا وقوع هذه القضية التى هى عكس الطرد متعلق وصف
الحد وحاصله وصف الحد بانه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس فى هذا اضافة
ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود
وجوده أى كونه بحيث يلزمه هذه القضية التى هى عكس الطرد اعنى قولنا كلما وجد
المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالمطرد

ثم قوله فى اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد فى اطلاق العكس على ماتضمنه فان تفسير
المنعكس هو قوله أى الذى كلما الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد
والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كلما وجد المحدود وجد هو والواقع صلة
للموصول فى هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وانها
مشيرة لجعله للطرد وان اسناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافى المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس
المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس
انعكاس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الائمة ونبه على ايهام العبارة وان
المراد خلاف ماأوهمته بقوله المراد به الخ الذى هو صريح هو فى انه ملاحظ لايهام العبارة
متعمد لصرفها عن ظاهرها الى مايوافق نصوص الائمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعله
للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله فان أراد بالاشتباه ان
الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الائمة
المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل
بقول الشارح المراد به عكس المراد بالمطرد فانه صريح فى ان حمله العكس على عكس الاطراد
انما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على انا لو تنزلنا عن جميع ذلك وسلمنا ان
الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا حملا على ان المعنى المنعكس من حيث وصفه
وهو الاطراد والشئ قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم
من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة فى العبارة وهى سبيل مسلوك فلا محذور فى الحمل عليها
وخصوصا اذا دعا اليه داع كما هنا فان الحمل عليها هو الموافق لنصوص الائمة كما تقرر مع ان
المعنى حينئذ أقرب الى اتحاد هذا الحد مع ماقبله الدال عليه التعبير بقال لان المعنى حينئذ
أظهر فى معنى الجامع كما قال الشارح وبالجملة فقد ثبت تصريح هؤلاء الائمة بان المراد عكس
الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعى بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالمته
لان تخطئة هؤلاء الائمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع
ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار منها لثبوت بطلانها
وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالمته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الائمة
والفرض انه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعى الواحد لهم دونه جزاف قبيح وان سلم صحة
المعنى فى نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التى لا التفات
اليها مع انها لا تصحح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوى الانتباه اذ حمل العبارة على معنى صحيح
لكونها تحتمله ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة
المذكورة لعكس الاطراد مع انها انما هى لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به
عكس المراد بالمطرد فانه صريح فى أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها
عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب
المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناقشة فى العبارة وليست من دأب المحصلين ولا تسوغ له
دعوى الاشتباه الذى تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزمه حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه

منه ثان وجه الاشتباه هنا ما ذكرفيما قبله فجوابه جوابه حرفا بحرف وهذا كله بناء على التنزل المذكور والا فقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتها مما توهمه الشيخ عليها واستغناءها عن ارتكاب المسامحة فأحسن التأمل في جميع ما قررناه واعجب معه غاية العجب من تبجحه وقوله واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومضلات آرائنا (قوله في الانعكاس التلازم في الانتفاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف بالملازمه (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرد والمنعكس المعبر بهما في الحد فلذا آثرها والحكمة في ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المألوفة مظنة الاشتباه بل قد يمتنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الالفاظ على تلك المعاني اصطلاح لهم فالعدول عنها يجر الى التجوز أو الاصطلاح الجديد ولا يخفى ما فيه (قوله والكلام في الازل الخ) ينبغي جعل الظرف حالا من الكلام أو من الضمير المستتر في يسمى أي حال كونه ملحوظا كونه في الازل أي هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسي باعتبار ملاحظة كونه في الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعلقه بيسمى اذ التسمية حادثة فلا يتصور كونها في الازل اللهم الا على القول بقدم الالفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى انه لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه في الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقي لا لمحذور في السماع من جهة واحدة لانه لا ينافي تعاليه تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته تعالى وليس كذلك بل هي مخلوقة في محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة على ان المنافاة على ذلك التقدير محل بحث فليتأمل (قوله وعلى كل اختص) فيه اشعار بان منشأ الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان لمحل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان الكلام في الازل أي المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أو لا وهذا بحث لفظي اذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للافهام يسمى خطابا ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيئ للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذي شأنه أن يفهم في الجملة وحاصل الثاني انه الذي أفهم بالفعل اذ اسم الفاعل حقيقة في الحال فيلزم أن يكون في الازل مفهما بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا في الازل كونه حكما فيه فحيث لا خطاب لا حكم هكذا قيل وأقول التعريف الثاني لا يصح على مذهب الاشعري القائل بقدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهي في الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه خطاب في الازل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشيء لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا العلامة حيث قال قوله بتنزيل المعدوم الخ هذا ينافي ان التسمية حقيقة مقتض لانها مجاز

نظرا الى ان الانعكاس التلازم في الانتفاء كالاطراد التلازم في الثبوت (والكلام) النفسي (في الازل قيل لا يسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه اللفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص موسى بانه كليم الله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسي في الازل (قيل لا يتنوع) الى أمر ونهي وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاق ما بالفعل على ما بالقوة والصحيح ما قاله العضد من ان مبنى الخلاف تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا اه (واقول) أما قول الكورانى وما ذكره بعض الشارحين الخ فاما نسبه الى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم احسان معرفة مواقع الكلام أو على قصد التلبيس على جهلة العوام فانه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلى ومعلوم انه انما حكى ذلك على لسان المصنف وعما أفاده متنه لان هذا الاصح هو مقابل قول المصنف قيل لا يسمى خطابا والمراد التسمية حقيقة اذ هى محل الخلاف فاشار أعنى المصنف بتعبيره بقيل الى تضعيف هذا القول والى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطابا حقيقة كما هو المعتاد فى التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء بحق الشرح فالاقتصار على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجزاف الصريح او التلبيس القبيح واما المصنف فليس منفردا بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضا واما قوله فشئ لا يعقل فجوابه اما أولا فهذا بتقدير تسليمه لا يرد على المحقق لانه حاك له عن غيره كما تبين والحاكى لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرروه انه لا تعترض الحكاية فان طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن لما تبين واما ثانيا فزعمه انه لا يعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه الى طبع شريف وذلك انه لما نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطابا حقيقة والمجاز انما هو فى التنزيل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعى وجود المخاطب حقيقة أى وجوده بالفعل وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرده نقل ومجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا التفات اليه واما قول الكورانى وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل فقد يمنع ولم لا يكون حاصله انه الذى أفهم بالفعل حقيقة أو حكما بناء على أن قولهم فى التفسير الثانى نحو المتهيئ للافهام المتهيئ له حقيقة أو حكما لابد لنفى ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة فى درسه ما حاصله انه قد يقال ان ظاهر هذا يقتضى أن يكون الخطاب مجازا لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل هو حقيقة لانه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل وانما المجاز فى التنزيل لا فى الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أى بالفعل انتهى وأما قوله فلا يلتفت اليه فهو مما لا يلتفت اليه بل هو من الجزاف الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الائمة والاجتراء على المبالغة فى رده بمجرد انه لم يعلمه أو لم يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا ينافى ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه مما بيناه حتى مما نقلناه عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستنده هذا التصحيح نقلا فلم يأت به أو مجرد اشكال ما قاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال فى حاشيته حمل ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجعه (قوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله يعنى وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لان الامر والنهى منهما قسمان من الحكم المعتبر فى مفهومه التعلق كما مر وفى هذا اشكال لان عدم التعلق ان أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوى والتنجيزى صح قولنا وعدمه يستلزم عدم

تعلقها

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها



والاصح تنوعه فى الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر فى الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معنويا وان أريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر فى الازل متعلقا بالمعدوم انتهى (وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التنجيزى لعدم كفاية المعنوى فى تحقق تلك الانواع عند هذا القائل وحينئذ فقوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها أى التعلق التنجيزى وعدم التعلق التنجيزى يستلزم عدمها لاعتباره فيها وعدم كفاية المعنوى فيها وحينئذ فلا اشكال وعلى هذا فقوله لان الامر والنهى منهم اقسمان من الحكم المعتبر فى مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التنجيزى وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله والاصح تنوعه فى الازل اليها وقوله بتنزيل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل منهما يقتضى وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق المعنوى والتنجيزى فى الازل ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه فى ضمنها ووجوده فيه نقيض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وقوله ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا أى لا تنجيزيا اه (وأقول) ما زعمه من اقتضاء كل منهما وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق التنجيزى فى الازل ممنوع وحينئذ فلا تناقض اما أولا فالتنوع فى الازل لا يتوقف على التعلق التنجيزى بل يكفى فيه التعلق المعنوى ولهذا صرح الشارح فى شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مأمورا ثم قال وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسيأتى الخ تنبيه على ان التعبير بالامر فى قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يتمشى على الاصح من المذهبين فى تنوع الكلام فى الازل الى أمر ونهى وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود فى الازل لا يقتضى التنجيزى بل ولا يصححه لان كونه مأمورا حال العدم ولو بعد التنزيل معلوم الفساد وانما ذكر الشارح التنزيل المذكور دفعا لتمسك الخصم فى عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الاشياء فأشار الى انه يكفى فيه تقدير وجود من تعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ثانيا فقد ذكر الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت فى الازل لتلك الانواع هو المعنوى فقط وبنوا على ذلك دفع التناقض بين ما هنا وقولهم السابق لا حكم قبل الشرع قال القرافى فى شرح المحصول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل الرسل وههنا أثبتناها فى الازل الى ان قال وقد تقدم الجواب عند قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما تعلق فى الازل انما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى تعلق الاحكام لا ذواتها وههنا الذى ندعيه فى الازل ذواتها فلا تناقض اه وقال المصنف فى شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم وأثبتناها ههنا فى الازل والجواب ما تقدم فى خلال الكلام من ان معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى هنالك تعلق الاحكام لا ذواتها والذى ندعيه ههنا فى الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

اه ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام فى قولهما فالمنفى تعلق الاحكام هو التعلق التنجيزى لثبوت المعنوى عندهما كغيرهما بلا اشكال فقد اتضح انه لا غبار على ماذكره الشارح كالمصنف وانه لا تناقض فى كلامهما أيضا وانه لا منشأ لاعتراض الشيخ الا اشكال المقام عليه مع عدم وقوفه على ما بينه الائمة فيه مما يدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالبا فى غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهى أعم من الحكم وحينئذ يتوجه منع دعواه السابقة قبل هذه القولة انهما قسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن أنواعه) فى بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وعبارة الخبيصى وأورد عليه ان المشترك لا يمكن وجوده فى الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد وحدوث المشترك اه (قوله الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له) فيه أمران * الاول ان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلا بل النوع نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فرده كما هو ظاهر والظاهر انه لا يخلص الا بملاحظة كونه ليس جنسا حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتمل التعدد فى نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات فليتأمل * والثانى ان شيخنا العلامة حمل الانواع فيه على ان المراد انها أنواع للتعلق وبسط بيانه فراجعه ثم قال هكذا افهم هذا الموضع واياك أن تفهم قول الشارح انها أنواع اعتبارية على انها أنواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اه اذا ظهر لك ذلك علمت أن تعبيره فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتصف أى الكلام بها فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كله مما يتعجب منه فانه بالغ فى الامر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح على ما هو الظاهر منه من انها أنواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له قلنا المنافاة ممنوعة قطعا قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى أى العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقى بل هو الاعتبارى بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض لشئ يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالانواع الاعتبارية هنا بقوله أى عوارض له فحاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأى منافاة فى ذلك وأى شئ يمنع من ذلك ويوجب ارادة أنواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على ذلك لزوم التجوز فى اطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه لا منافاة فيه بوجه والا لزمت فى كل تجوز وهو ضرورى البطلان على انا لو سلمنا ان النوع الاعتبارى لشئ بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسى والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج عارض لها ضرورة ان هذا المجموع ليس ذاتا ولا جزأ مع ثبوته لها فيكون عارضا لها ويصح أن

من وجود الجنس مجردا عن أنواعه الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له يجوز خلوه عنها

يوصف

يوصف به اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى
منافاته له ممنوعة بل سهو أما أولا فلان العضد نفسه صرح قبيل مانقله عنه من قوله واعلم الخ
بنحو سطر بانها أنواع الكلام حيث قال وأورد عليه أى على ابن سعيد ان هذه الاقسام انواع
لجنس الكلام والجنس لايوجد الافى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام
اه وأما ثانيا فلانه أعنى العضد أراد بقوله يمنع كونها أنواعه الانواع الحقيقية كما يصرح بذلك
قوله فى المواقف وأورد عليه أى على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك
فى أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فانظر قوله فى أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح
فيه بانها أنواع له اعتبارية فى جواب الايراد على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه
نص فى ان الانواع الممنوعة عند ابن سعيد هى الانواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله
يعنى انها ليست أنواعا حقيقية حتى يلزم ماذكرتم بل هى أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه
بالاشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذى منه اضافة
الجنس اليها فهل يبقى مع هذا شبهة لعاقل فقد بان بما لامزيد عليه بطلان التصويب الذى ادعاه
وما عطفه عليه وانه لامنشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل فى التأمل وعدم العض على مايجب
العض عليه بالنواجذ من كلام الائمة المحرر المحقق ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين
فى حاشيته بمثل قول الشارح فمن حيث تعلقه فى الازل الخ الصريح فى انها أنواع الكلام مع ان
تعبير الشارح فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لايزال شرح لكلام المصنف لان
قول المصنف وقيل لايتنوع أى فى الازل من تتمة هذا القول انه يتنوع فيما لايزال فاحتاج
الشارح الى بيانه ووفاء بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل
لو قطعنا النظر عن اضطرار الشارح فى التوفية بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان
فى تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فعبر بها الشارح للتوسل الى بيان
مرادهم بها وانهم أرادوا بها العوارض فاى فائدة وراء بيان مرادهم الذى يتوهم خلافه من
تعبيرهم فكيف يتأتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله تحدث)
قال شيخنا العلامة الاولى تتجدد لان الامور الاعتبارية لاتوصف بالحدوث لانه الوجود بعد
العدم والامور الاعتبارية لاوجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال انه تعالى تتجدد له المعية
مع العالم والبعدية ولا يقال حدثت له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر
بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال فى حواشى العضد حيث قال فى قوله وهذه الاقسام حادثة
مانصه لتوقفها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولك
أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اه ولعله مبنى على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله
كما ان تنوعه اليها الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين الا انها على الاصح أمور لازمة غير
مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا
الكلام يشعر بان تأخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما يقتضى توجيه
المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اه وأورد الكمال
ان الاستتباع المذكور لايقتضى كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما فيما بعد مع

تحدث بحسب التعلقات كما
ان تنوعه اليها على الثانى
بحسب التعلقات أيضا
لكونه صفة واحدة كالعلم
وغيره من الصفات فمن حيث
تعلقه فى الازل أو فيما لايزال
بشئ على وجه الاقتضاء
لفعله يسمى أمرا أو لتركه
يسمى نهيا وعلى هذا
القياس وقدم هاتين
المسئلتين المتعلقتين بالمدلول
فى الجملة على النظر المتعلق
بالدليل الذى الكلام فيه
لاستتباعه مايطول

(والنظر الفكر)

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الامران
بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان
بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسبا لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له واذكر
الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضا تأخيرهما عن النظر لانه متعلق
بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرير الجواب ان النظر
المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول ناسب تقديمهما عليه ليلي ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك
أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومسائله الآتية بان
ذلك اشارة الى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر
من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط فى أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به
واحتياجه اليه كانه منه وكانهما شئ واحد (قوله والنظر الفكر الخ) قال الكورانى هذا
التعريف للقاضى أبى بكر الباقلانى وعبارته النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن قيل تفسيره
بانه الذى يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها قلت
المتبادر من باء السببية القريبة فلا انتقاض ولو حمل فى عبارة المصنف الفكر على
التفسير كان الانتقاض ظاهرا لعدم الباء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض
مع اخذ الفكر جنسا وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر
آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضى مع قطع النظر عن باء السببية فليتامل
واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بعد
شرح هذا التعريف ما نصه وبهذا صرح الامام فى الشامل وقول الآمدى مراده ان النظر
هو الفكر ثم تفسيره بانه الذى يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعد فى بيان ذلك زعم الآمدى
ان مراد القاضى أبى بكر فى هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى
ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع أن التفسير بالذى يطلب به علم
أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وعبارة السيد
فى بيان ذلك قال الآمدى فى الابكار مراد القاضى ان النظر هو الفكر أى هما مترادفان
وما بعدهما تعريف لهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يعهد
مثله فى التعريفات ويوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل
وينتقض الحد أيضا بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى
عليك ظهور هذا الكلام فى ان الانتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله
الآمدى من ان الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وان ما بعدهما تعريف لهما
أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر بل هذا صريح قول السعد مع ان التفسير بالذى الخ لا على
التقدير الاول المتبادر من الكلام من أخذ الفكر جنسا لتعريف النظر مع تفسيره أعنى الفكر
بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكورانى توهم هذا فاورد الانتقاض عليه وأجاب عنه
بالنسبة لعبارة القاضى والزم الانتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان ايراده هذا غلط
على غلط فليتامل ثم اعلم ان ما اجاب به الكورانى منقول عن السيد خلافا لما أفهمه قوله قلت

الخ

الخ وعبارته المنقولة عنه ربما يجاب بان الباء اما للسببية أو الآلة وعلى التقديرين يتبادر القرب فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفاء في قربهما قال واعلم انه يندفع بالجواب المذكور النقض بالحركة الاولى وبعضها لكن يبقى النقض بالحركة الثانية وبعضها الاخير وبالترتيب اللازم لها ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يندفع جميع النقوض بحذافيره قال يعني يندفع النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى وبعضها لعدم الاستقلال والاختصاص وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر فيهما وبالحركة الثانية وبعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اهـ (قوله أي حركة النفس في المعقولات) فيه أمران * الاول قال العضد الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا هذا هو المشهور ولما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لان الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به اهـ وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقيد هذا بالقصد بقرينة قوله الآتي الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا اهـ فقول الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو أعم منها أي لشموله الحدس واقوله لان الفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقائل أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج منه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات وان أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكل والظاهر ان الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اهـ * والامر الثاني قال السيد (فان قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أمجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الانظار التصورية والتصديقية في اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اهـ وذكر بعضهم انه في المواقف لم يحمل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حمل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا

(المؤدى الى علم اوظن) بمطلوب خبرى فيهما أوتصورى فى العلم نخرج الفكر غير المؤدى الى ماذكر كا كثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر

هذا المطلوب نظريا اه (قوله المؤدى الى علم أوظن) ينبغى أن يراد بالظن مايشمل الاعتقاد لان الفكر قد يؤدى اليه (قوله بمطلوب خبرى فيهما أو تصورى فى العلم) أقول قوله فيهما خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالخبرى جار فيهما أى فى العلم والظن لان كلا منهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبرى وقوله أو تصورى عطف على خبرى وقوله فى العلم خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالتصورى جار فى العلم دون الظن اذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصورى وهذا التقرير فى غاية السهولة والظهور معنى وصناعة وبه يظهر ان اطناب شيخنا العلامة فى استشكال هذا التركيب استصعاب لغير صعب واما ما أجاب به فان أراد به ما أجبنا به فلله الحمد على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب وان أراد به شيأ آخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى) فيه أمران * الاول ان مقابلة القطعى بالظنى قد تدل على ان المراد به مايشمل الاعتقادى * والثانى ان السعد قال وعلى هذا التعريف يعنى تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها ان الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب ان المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان اه وهذا الثانى من اصله لا يرد على المصنف لانه لم يعتبر الطلب (قوله والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر بواسطة اعتقاد أوظن) قال شيخنا العلامة فيه نظر فان التادية هى الايصال لغة وعرفا وقد وقع فى تعريف الفكر المنطقى انه ترتيب أمور معلومة للتادى الى مجهول تارة وللتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت ان التوصل لا يمكن الا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شانها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب والتادية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعا اه (وأقول) مازعمه من ان التادية هى الايصال لغة وعرفا ومن ان التادية مثل الايصال فى انه لا يمكن الا بصحيح النظر ممنوع لا دليل عليه بل كلام الائمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتمادى على مايظهر له من غير مراجعة كلام الائمة ومما يوضح لك منعه ان العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ثم قال وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضى اتفاقا تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح الى أن قال فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى باى نظر كان ولا خفاء فى ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة (فان قيل) الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء اه فتامل قوله كالعضد وان أفضى اليه فى الجملة وقوله بخلاف الافضاء تجد كلا منهما صريحا فى الفرق بين التوصل والافضاء ولا خفاء فى ان التادية فى كلام الشارح بمعنى الافضاء فى كلام العضد والسعد وذكر السيد فى حواشيه نحو ماذكره السعد وزاد مانصه والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يختص بفساد الصورة و بوضع ماليس بدليل مكانه اه وأما

استدلاله على مازعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطق الخ فلا ينتج به مازعمه بل يبطله اما أولا فلجواز أن يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافي ان مطلق التادية قد تكون بالفاسد واما ثانيا فلان المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب ليس بصواب دائما قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض بعضا في مقتضى أفكارهم فن واحد يتادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى التصديق أي يتادى فكره الى التصديق بقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره الى التصديق بقدم العالم ثم يفكر فينساق الفكر الى التصديق بحدوثه اه فمست الحاجة الى قانون يفيد الاحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب فهذا تصريح منهم باستعمال التادية في الفاسد وبانها توجد فيه والا لما صح قولهم ان ذلك الترتيب ليس بصواب دائما وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى أمر آخر مانصه وعليه اشكالان ثم قال وثانيهما انه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته و وجب أيضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا اه فتأمل تصريحه بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التأدية شامل للفاسد أيضا وبان مقدماته قد تكون مجهولة جهلا مركبا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ماذكر في المواقف الخ اه فتأمل تصريحه بكون تلك الامور قد تكون مظنونة أو مجهولة جهلا مركبا أو معتقدة مع اعتبار التأدية في ذلك الحد مع انها حينئذ لا يلزم أن تشتمل على وجه الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها الى تصديقات أخر ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد اه فانظر تصريح هذا الامام الذي هو امام الانام بلا كلام بتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد يوافقه في ذلك ماتقدم عن المنطقيين باعتبار العبارة الاخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى مجهول آخر ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد اقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم على تناول هذا التعريف للفاسد وعبارة الاصفهاني في شرحه واعلم ان ماذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والفاسد فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الائمة وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدي يخرج الفاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع آخر فاني رأيته فيما سبق فسر التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالافضاء ثم حكى عن المولى التفتازاني ما حكيناه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانصه

بواسطة اعتقاد أوظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل وان كان منهم من لا يستعمل التأدية الا فيما يؤدى بنفسه (والادراك) أى وصول النفس الى المعنى

قوله وان أدى السر فيه ان التوصل بالشئ لا يكون الا فى الموصل بنفسه وتأدية الشئ أعم مما بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف فى الفرق (فان قلت) ذكر السيد فى شرح المواقف فى مبحث النظر ان النظر الصحيح يؤدى الى المطلوب والفاسد لا يؤدى اليه (قلت) أراد التادية لا بواسطة فلا ينافى ما قاله هؤلاء ولهذا قال فى حواشى العضد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التادية الا فيما يؤدى بنفسه كاف فى سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم مختلفون فى استعمال التادية وان بعضهم يستعملها فيما يؤدى مطلقا أعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما يؤدى بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدى بالواسطة فان سلم الشيخ له هذا النقل بطل اعتراضه عليه وقوله ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا وانها مثل الايصال فى انها لا تكون الا بصحيح النظر وان رده احتاج فى رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفيه ودون ذلك خرط القتاد وأمارده بمجرد فهمه فهو تجاوز للحد اذ كيف يسوغ لعاقل رد نقل هذا الامام المتفق على علو قدره علما وتحقيقا وأمانة بمجرد ذلك واما تمسكه بعبارة المنطقيين فقد تبين سقوطه (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة فى جعل التعريف المذكور شاملا للمؤدى بواسطة اعتقاد نظر لا يخفى لان المؤدى اليه فى ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذى هو أخص منه اذ هو اعتقاد مطابق لموجب أى برهان أو حس والنتيجة تابعة فى الادراك لمقدمات البرهان اه (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس فى عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل محصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدى الى أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة فى أنه يؤدى الى الظن بالمعنى الشامل للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصح انه يؤدى بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر بواسطة اعتقاد أوظن اه فقوله الى ماذكر أى الى العلم أو الظن المذكور فى قول المتن الى علم أوظن والتأدية الى أحد الامرين لا تستلزم التادية الى كل منهما ويصدق على التادية الى الظن التادية الى العلم أو الظن أى الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أوظن ليس المراد به الا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ مطلقا اذ ليس لنا فكر يؤدى الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدى الى العلم وبالعكس لتباين العلم والظن كالمؤدى اليهما وكان الشيخ حمل ما فى قوله ماذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار اليه بماذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضى ثبوته لكل منهما وبذلك يعلم اندفاع قول الكمال قوله فانه يؤدى الى ماذكر محل نظر باعتبار عموم ما اه فان قيل العموم هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام أريد به الخصوص بقرينة حالية هى وضوح انه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أوظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله والادراك بلا حكم معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراك النسبة وطرفيها أو أحدهما

مع الحكم وانه تصوّر فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انها ادراك مع انه ليس بتصوّر فهو غير مطرد اهـ (وأقول) كان ينبغى ان يبين أولا ان هذه العبارة التى عبر بها المصنف وقعت فى كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايرادا وجوابا لئلا يتوهم انفراد المصنف بها واختصاصه بالايراد وانه لاجواب عنه وكانه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب ايهام لزوم الايراد اما الاعتراض الاول فقد وقع فى كلام جماعة منهم المولى التفتازانى فان العلامة قطب الدين لما فسر فى شرح الشمسية قول الشمسية اما تصوّر فقط من قولها العلم اما تصوّر فقط بقوله أى تصوّر لا حكم معه أورد عليه المولى التفتازانى انه يلزم عليه ان يكون التصوّر المقيد بالحكم مثل مجرد تصوّر المحكوم عليه أو به فى القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا تصوّر لا حكم معه وان يكون المجموع الذى اعتبرناه مركبا من تصوّر المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصوّر المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصوّر معه حكم اهـ وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصوّر الذى لا حكم معه تصوّر لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصوّر المقيد بالحكم فى قسم التصوّر ولا يكون خارجا عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصوّر المحكوم عليه وبه تصوّر متقدم على الحكم فى الحصول وان كان مقارنا له فى الزمن الثانى اهـ وهذا الجواب مأخوذ من شرح المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصوّر ان كان ادراكا ساذجا واما تصديق ان كان مع الحكم بنفى أو اثبات فسره العلامة القطب فى شرحه بقوله أى العلم اما ادراك يحصل مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكا يحصل مع الحكم فهو التصديق والا فهو التصوّر ثم قال وههنا ايرادات أحدها ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصوّرات الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون ساببا عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزأ أخيرا للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم عليه بالذات لا ينافى ذلك اهـ فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذى لا حكم معه الذى هو معنى التصوّر هو الادراك الذى لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد فى حاشيته حمل المعية على الزمانية لانها تتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائما فلا يرد ان ادراك أحد الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكانه قيل العلم اما ادراك يكون حصوله دائما مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا اشكال اهـ ولا خفاء فى ان الادراك الذى يكون حصوله دائما مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصوّرات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان الادراك الذى لا يكون حصوله دائما مع الحكم يشمل أيضا تصوّر المحكوم عليه أو به أو النسبة مع الحكم وتصوّر اثنين منها كذلك وعلى هذا فمعنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذى لا يقارن الحكم دائما بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد سلوك هذا الجواب فزاد لفظة معه اشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله وبحكم أى معه بالمعنى المتقدم فى كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ارادة ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتأتى الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء
بمجرد صلاحية عباراتهم لحملها على المراد وكفاك شاهدا على ذلك ما تقدم عن القطب والسيد
فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشروحه فى ذلك الفن المبنى على غاية التحقيق
والتدقيق والمضايقة فى أمر التعاريف كيف عد حمل المتن على وجه يقبله مع ايهام ظاهره
خلافه جوابا يحل الاشكال وقول الثانى والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال تجد ذلك
دليلا قاطعا على ما قلنا من الاعتياد المذكور وتامل قول المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا
ساذجا تجده مطابقا لعبارة المصنف فى المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أى
الذى لا حكم معه وهذا بعينه قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن
اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجرى فى عبارة المصنف كما تبين (فان قلت) لا يفيد
ما ذكرت شيأ مع كون شارحه رد عليه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود
الشارح حمل عبارة المتأخرين أى كصاحب المطالع على ما تحتمله من المذهبين ويؤيده بما
يمكن تاييده ثم يبطله (قلت) بل هو مفيد لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق
لا تعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطالة بينا ذلك واما
الاعتراض الثانى فبناه على انه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب
الذى ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب فى شرح المطالع ان الحكم
لا بد ان يكون تصورا عنده أى عند صاحب المطالع فانه أورد عليه انه يلزم على مختاره
فى التصديق اكتساب القول الشارح من الحجة وعلل ذلك بقوله لان الحكم لا بد ان يكون
تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجة ووجه السيد قوله لا بد ان يكون تصورا عنده
بقوله لان الحكم ادراك كما عرفت وليس عنده تصديقا فلا بد ان يكون تصورا ساذجا
والا لم ينحصر الادراك فيما ذكر من القسمين انما نجعل المحذور لزوم اكتساب التصور من
الحجة لا مجرد كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا
الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزم اكتساب التصور من الحجة كما لزم اكتساب
الحجة من القول الشارح فهذا شئ آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام فى هذا
المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مبسوط فى محله ولو سلم فلعل المصنف
أراد بالادراك الذى بلا حكم التصور الذى لا يتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد
الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذى لا يكون حكما ومن الادراك المقسم الى ما لا يكون بلا
حكم والى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى
بخلاف الحكم فانه لا يتصور مقارنته للحكم اذ المقارن لا بد ان يكون غير المقارن لان المغايرة
لكونها نسبة تقتضى تغاير المنتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم
انحصار الادراك فى القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب لمعنى الادراك لغة اذ هو بلوغ
غاية الشئ ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الاسفل قاله شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس
الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا) اعترضه الكورانى حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ سواء
كان بكنهه أو بوجه ما وما قيل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أو غيرها
(بلا حكم) معه من ايقاع
النسبة أو انتزاعها
(تصور) ويسمى علما
أيضا كما علم مما تقدم
اما وصول النفس الى
المعنى لا بتمامه فيسمى
شعورا (وبحكم) يعنى

لايوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم
موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرد الدعوى فان أراد انه
لايوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلمنا انه
لايوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم قلنا ان أردت
انه ماش على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على
ذلك أو في الثاني فقط فسلم وحينئذ يبطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام
الكوراني السابق يقتضي انه الكنه فليحرر (قوله والادراك للنسبة وطرفيها الخ) قال شيخنا
العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها
أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقصد لدفع ذلك
ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه
التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اه (وأقول)
قد اتضح بما بيناه آنفا في الكلام على التصوران معنى قول المصنف و بحكم والادراك بحكم
والباء للمعية والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن
دائما في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهى التصورات الثلاثة
والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعني والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أى مجموع هذه
الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان حمل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه
وان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان
سلم واندفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم وقوله لا هذه التصورات
والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اذ قد اتضح انه بهذا المعنى الذى
بيناه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأى الامام ومراد المصنف على
انا لو سلمنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم منعنا قوله فلا يصدق على شئ
من التصديق على رأى أحد فقد قال العلامة القطب في رسالة له في تحقيق معنى التصور
والتصديق ما نصه وفسر التصديق بأمور أحدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى
الحكماء ثم قال وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم
وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور معه حكم فيكون التصور بشرط الحكم
تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا
العلامة كيف عد هذا الثالث مذهبا ثالثا ونسبه الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز
ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا حمل عبارته
في شرحه على مذهب الامام وحينئذ يسقط هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا
المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقا على سائر افراد
التصديق على رأى أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لا يصح ايراده
بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هى عبارة
كثيرين من أهل المنطق فهما قيل عليهم أولهم كان له بهم اسوة فيه وانما قال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها
مع الحكم المسبوق
بالادراك لذلك (تصديق)
كادراك الانسان والكاتب
وكون الكاتب ثابتا
للانسان وايقاع ان
الكاتب ثابت للانسان
أو انتزاع ذلك أى نفيه
في التصديق بان الانسان
كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسب للحكماء لانه نازع فى تلك الرسالة فى انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسبوه اليهم (قوله الصادقين فى الجملة) نبه به على ان فى تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه فى الجملة وهذا معنى صحيح لاغبار عليه ولا مانع منه فان أراد شيخنا العلامة بقوله هنا فى اخر كلامه ولا مدخل فى التصديق للصدق الاعتراض عليه فى ذلك كان مدفوعا اذ لم يدع الشارح المدخلية بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضى أن تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبنى على انه فعل من افعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولانه الادراك المذكور ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كما نبه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول) مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لما قبله بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام الذاهب فى التصديق الى ما ذكره المصنف فان العلامة القطب قال فى شرح الشمسية ما نصه وعند متأخرى المنطقيين ان الحكم أى ايقاع النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدوانى الظاهر ان المصنف يعنى صاحب الشمسية تبع الامام فى تركب التصديق وكون الحكم فعلا من أفعال النفس اه وحيث كان ظاهر العبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وحمل مثل الدوانى على مذهبهم فى تركب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب الشمسية فلا محذور ولا وجه على الشارح فى التعويل على ذلك فى تقرير كلام المصنف الجارى على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابلته بذلك القول وصلوحية التفسير المذكور لحمله على الادراك لا ينافى ذلك اذ الصلاحية لاحد المعنيين لا تنافى الظهور فى المعنى الآخر ونسبته اليهم خصوصا مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف فى التعويل عليه ومقابلته بالقول الآخر كما هو جلى بجزم الشيخ بقوله وليس كذلك لا محل له بعد ما سمعته ولا حامل عليه الا حب الاعتراض واما قوله ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ فلا يرد لان هؤلاء الكثير ممن علم ذهابه الى القول الثانى الذى هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان اه (وأقول) هذا الكلام من العجائب الغرائب اما أولا فلان تفريع قوله فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فى غاية السقوط لانه ان أراد انه لا يكون فيه حكم بالمخبر به فمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان أراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله فى غاية السقوط اذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب فى الاخبار وجود حكم مخالف هناك فان ادعى ان شرط الخبر وجود حكم بالمخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله فى غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام

الشارح

الصادقين فى الجملة وقيل الحكم أدراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان مسماه ذلك على القولين فى معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أى جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنقسم الى جازم وغيره أى الحكم الجازم

الشاك فانه خبر كما صرح به فى المطول فى بحث الصدق والكذب فى كلام طويل من جملته ما نصه لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا تيقن أن زيدا ليس فى الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر اه (قوله الذى لا يقبل التغير) عبر غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذى لا يقبل التغير فقال فى شرح الشمسية وأراد باليقين الاعتقاد الجازم المطابق الثابت أعنى الذى لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اه فانه اذا لم يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حفيده قول التهذيب اليقينيات بقوله أى المقدمات المفيدة للتصديقات الجازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب من ضرورة أو برهان اه ثم أورد انه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل ففيه انه قد يعسر زوال التقليد أيضا وان أريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور ففيه ان العقلاء كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الاول مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا فى ذلك لمعارضة الوهم للعقل فى بعض مقدمات الدليل قال بل نقول جاز ذلك فى الضروريات أيضا كما وقع للاطباء خلاف فى أمزجة الادوية المعلومة بالتجربة اه وكتب فى حاشية المقام يحتمل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المشكك اه ويمكن حمل قول الشارح بان كان لموجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حس أو عقل أو عادة) شرح ذلك شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق فى الحس فقال فى قول الشارح من حس ويسمى الحكم الحاصل منه حكما بالمشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا جوعا وغضبا اه وقيد العقل بقوله أى وحده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلى وقال انها لا تستقل بايجاب الحكم بل لا بد معها من انضمام الحس اليها فى ذلك الايجاب ثم قال اذا ظهر لك ما قلنا فقد انجلى لك ان قول الشارح من حس أو عقل أو عادة منفصلة حقيقية لا مانعة خلو فقط كما قيل اه وهذا القيل الذى أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حس أو عقل أو عادة مانعة خلو اذ قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر أو من حس وعادة كالحكم بان الجبل حجر ممن شاهده اه وكان وجه انجلاء ما ذكر مما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذى قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ما قرره فى الحس انه يستقل بالموجبية وقد صرح الاصفهانى فى شرح المحصول باستقلال الحس فى الحسيات وهو صريح قول القطب فى شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحس فهى المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان قال وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا أن هذه النار حارة وأما الحكم بان كل نار

(الذى لا يقبل التغير) بان كان لموجب من حس أو عقل

حارة فحكم عقلى استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته وبهذا يظهر ان الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لاحس مجرد كما توهمه الشارح يعنى القطب اه وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح فى العادة باشتراط أن لا يكون معها اقتضاء عقلى وبانه لابد معها من الحس وحاصله ان الموجب مجموع العادة والحس وحينئذ لايمكن الاجتماع لان العقل بقيد انفراده عن غيره لايجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع العادة والحس الذى يحتاج الى انضمامه اليها لايجتمع مع الحس الذى هو القسم الاول لانه حس مخصوص مستقل بالموجبية ولايخفى ان ذلك لايرد القيل المذكور لبنائه على ظاهر كلام الشارح الذى لايسند عنه عقل ولا نقل لانه أطلق كل واحد من الثلاثة ولاخفاء فى ان مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفته الظاهر مما لاحاجة اليه فليتامل (قوله أو عادة) يرد عليه ان العلوم العادية تحتمل النقيض لجواز خرق العادة كان ينقلب الحجر ذهبا فهى قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها النقيض بمعنى انه لو فرض وقوع نقيض المعلوم كان يصير الحجر ذهبا لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحتمل الحكم بالنقيض فى الحال كما فى الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثانى دون الاول كذا يؤخذ الايراد والجواب مما أورداه فى المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة توجب تمييزا الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران * الاول ان ذكر هذا اشارة الى أن حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الا مطابقا * والثانى قال شيخنا العلامة فيه نظر دقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التى هى مدلول الكلام وهى ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت فى الواقع لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا اه (واقول) قد حرر شيخنا الشريف فى شرح الفوائد معنى المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال مانصه اعلم ان كل أمرين بينهما فى حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وسنبين مصداقه والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكى تلك الحالة الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكى دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضا ويجوز تخلفه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة بالايقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية فى الكيفية موافقة الحكاية للمحكى فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهى مخالفة للحالة فى الكيفية فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما فى الواقع فى الكيفية والكذب مخالفته اياه فيها ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ ان طابقت فى الكيفية ما فى الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والا فكذب والتغاير الاعتبارى كاف فى المطابقة وبه اعترف المحقق فى الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر صحة حمل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أو عادة فيكون مطابقا للواقع

(علم) كالتصديق اى الحكم بان زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أو ان العالم حادث أو ان الجبل
حجر

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعية وأن تلك المطابقة معناها توافقهما فى كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلا أو ادراكا كما هو بديهى وانه ليس معناها اتحاد ذاتيهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن حمل الحكم المطابق على الوقوع واللاوقوع انما يصح بتكلف أى لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد الاعتبار بخلاف ذلك على الاول فانهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن هنا يظهر انه لادقة فى نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لاصحة له الا بالتكلف وليت شعرى ماذا تخيل الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى من ان الحكم اذا كان فعلا لم يكن فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأتى وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشئ المنفى عن الواقع حكما آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتا أو سلبا تارة وعدم المطابقة بينهما أخرى فان الحكم وان كان فعلا اذا نسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير حاجة الى وجود حكم آخر واقعى تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشئ ما يشمل النسبة الواقعية فنفيه باطل قطعا لثبوت النسبة الواقعية قطعا وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينها وبين الحكم وان كان فعلا وكانه توهم ان الحكم اذا كان فعلا لا تتصور مطابقته الا لحكم فعلى فى الواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى ومن ان الحكم اذا كان ادراكا كان فى الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما فى الواقع حكما ادراكيا آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح اذ ليس فى الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلا أو ادراكا ليس الا صادرا عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم فى الواقع قطعا وان أراد بما فى الواقع النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بانه مطابق فيبطل الحصر فى قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصرا اضافيا فليتأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذى هو فعل لا ادراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهامى كعلم الملائكة والانبياء يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أى قوله بأن كان لموجب فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغير أى الزوال بما يضاده كالنوم والغفلة فان لم يزد فى التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلا اهـ (وأقول) أما قوله اطلاق العلم الخ فجوابه * أولا بمنع الجزم بان الشارح مشى عليه لانه يجوز جوازا قريبا أنه لم يرد بقوله وقيل التمريض بل مجرد الحكاية وانه مرتض للتحقيق الذى نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بانه فعل ظاهرى مبنى على المسامحة وحينئذ فلا اشكال * وثانيا بمنع ان ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من ان الحكم فعل كما تقدم ايضاحه قريبا مع كون المشهور أن مسمى التصديق الذى هو أحد قسمى العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ما ذكر وأى مانع من اطلاق العلم على فعل القلب خصوصا وليس هو كالافعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضا لان الحكم جزء التصديق الذى هو أحد قسمى العلم * وأما قوله ثم العلم الالهامى الخ فجوابه أما أولا فبأن قول

الشارح بان كان لموجب ليس زيادة فى الحد وانما هو بيان لسبب عدم قبول التغير ويجوز أن
يكون المراد بيان سببه الغالبى فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل
حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالبى ويؤيده ان عادته كالرافعى والنووى استعمال
بان بمعنى كأن للتمثيل واما ثانيا فيمنع ان زيادة الشارح المذكورة وهى غير مختصة به بل هى
مذكورة فى كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهانى فى شرح
المحصول فان الامام فى المحصول لما اعتبر فى العلم أن يكون الحكم لموجب وحصر الموجب
فى الحسى والعقلى والمركب منهما اعترضه القرافى بان هذا الحد يبطل بامور أحدها الوجدانيات
فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد فى نفسه ألمه ولذته وليست من العقليات
لان البهائم التى لا عقول لها تجد جوعها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علما ضروريا
فى بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء أولا من هذا القبيل كما يخلق
فى نفس جبريل علما ضروريا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب
هو القدرة الالهية فقط وهى غير الثلاثة الخ اه فأشار الاصفهانى الى جواب الاول بقوله
ويقرب من هذا أى العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس بامر باطن
وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفرته اه وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات
للمدركات بالحواس الباطنة وهى الوجدانيات والى جواب الثانى بقوله واما ما يخلق الله تعالى
من العلوم بطريق المكاشفات أى مثلا فربما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير
طلب بل بمجرد التصفية والتوجه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا
عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو التعليم
كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما نصه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة
النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره
فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب فى الالهاميات
العقل لانها حينئذ قضايا قياساتها معها كما فى الاربعة زوج ولا يخفى حصول الجواب بقوله فربما
الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مادة النقض لا بد ان تكون معلومة ولا يكفى فيها مجرد
الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات * واعلم ان الامام
جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافى بانه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول
وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصلا
للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل سجية خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ
اه ويجاب عن الاول بان الكلام فى العلم الحادث وعن الثانى بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا
ينحصر تفسير العقل بما ذكره ثم رأيته فى شرح المواقف صرح بان للملائكة عقلا حيث قال
استدلالا على شئ ذكره الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذى له عقل بلا شهوة الخ اه وفى
حاشية الكمال لشرح العقائد لا اشكال فى اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس
فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه * واما قوله ثم كل علم قابل للتغير أى الزوال بما
يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

الحاكم به أن يحكم بخلافه لا مطلق امكان الزوال أو عن حفيده من ان المراد به أن لا يكون مستندا لموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق امكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه الاشكال بانه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم والثانى ان المراد قبول التغير حقيقة وحكما والعلم مع نحو النوم والغفلة فى حكم الثابت كالايمان مع ذلك فلا يتغير حكما فليتامل وفى شرحه للمقاصد واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه ان أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا اه وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مباديه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك اندفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب) قال شيخنا العلامة فى جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه (وأقول) لا اشكال والفرق فى غاية الظهور وذلك لان المقلد خال من المزاحمات بخلاف المجتهد لانه ينظر فى الادلة التى تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فلا يزال يقوى اعتقاده ومن ثم قال فى الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بان كان معه احتمال نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله انه لا يشترط فى الظن خطور النقيض بالبال لكن ينبغى ان يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوزه وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء اه (وأقول) اما أولا فياليت شعرى هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما فى المختصر وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه فان كان الاول فكان الواجب سعيه فى بيان نكتة مخالفة الشارح التى زعمها لا أن يقتصر على بيان المخالفة فانه بعد اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه لا يخالفهما الا لمقتض قوى كما لا يخفى على عاقل وان كان الثانى فهو من العظائم حيث نسب هذا الامام المتفق على جلالته الى عدم اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه مع احتياجه فى شرح هذا الكتاب الى ملاحظتهما فى كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم كما أن من العظائم أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله واما ثانيا فلا نسلم ان مقتضاه ما ذكر لان الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب نفس الامر والحاصل ان المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوة أو نقول اعم مما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد فى حاشية العضد قال ما نصه المذكور فى عبارة القوم

(و) التصديق أى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع أولا اذ يتغير الاول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على ما فى نفس الامر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) أى الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أى الحكم (غير الجازم) بان كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أو لا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الآخر ويتبادر منه انه مركب من اعتقادين
فأشار بعض ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور النقيض الآخر لا يجب ان يكون بالفعل
ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عبر به
القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه
قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره
أقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم في التعبير الاحتياط على عادته
لاحتمال انهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم ولهذا ترجى السيد أن هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا
الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء ان
أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح
بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتصاره غالبا على العضد وحاشيته للسعد فظن
انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم انما تعود بالاشكال على المخالف لهم لا عليهم
وان أراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء (قوله لرجحان المحكوم به
على نقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر
بالنظر اليه ذاته لما سيأتي من ان أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر فان أريد به هذا فقد
ظهر بطلانه وان أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم
لا المحكوم به فلو قال امارابح لرجحان دليله كان صوابا اه (وأقول) اما الشق الاول من ترديده
فمن البديهي عدم ارادته واما الشق الثاني منه فحاصل ما ذكره فيه منع اتصاف أحد طرفي
الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الائمة على
التنصيص عليه أشهر من الشمس بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى
ارتياب في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من
نحو التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد
محبة الاعتراض الا مجرد تقليد مبادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الائمة وهذا أمر مشكل
يورث عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام
الائمة لاكثرنا من نقل عباراتهم المصرحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس
بذكر بعضها الكفاية في تنبيه طالب الحق قال في شرح المقاصد من خواص الممكن انه
يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح قال والجمهور على ان هذا
الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون
سائر الاوقات من غير مرجح وخص أفعال المكلفين بأحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها
ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا
مرجح بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون
بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن ما لم
يترجح لم يوجد وفي شرح المواقف فان الممكن ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته ومعنى كونه أى كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب أنه لا يرجح

(ظن ووهم وشك لانه) أى غير الجازم (امارابح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم

أحد

احد طرفيه على الآخر الامر مغاير للمكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتى وذلك الترجح الخ وفى الطوالع لان الممكن لما استوى اليه طرفاه أى الوجود والعدم امتنع وجوده لا لمرجح أى يرجح وجوده على عدمه اه أفيبقى مع هذه النصوص أدنى ارتياب لعاقل فى اتصاف أحد طرفى الممكن بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفى الممكن أى وجوده وعدمه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لان المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده للمحكوم عليه فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده له مثلا الندب أى الطلب طلبا غير جازم أمر ممكن فيتوقف وجوده لنحو الضحى على ترجح وجوده له على عدم وجوده والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده له على عدمه بل ترجح الحكم بالدليل تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به بل لا يتصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يتصور الحكم بثبوت الشئ مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمر الله ان ذلك فى غاية الظهور وان منازعة الشيخ فى ذلك لا منشأ لها الا عدم امعان التامل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فيختار الشق الثانى من ترديده قوله فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لا مستند له من معقول أو منقول بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به أيضا كما صرحت به نصوص الائمة بل المعقول يقتضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فما دل عليه قوله فلو قال الخ من أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب اذ قد بان ان ما قاله الشارح لا امتراء فى انه صواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه بحث بيانه ان قوله مساو بكسر الواو يستلزم مساوى بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما على البدل وقوله فهو حكمان صريح فى ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متنافيتان فكيف يكون مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول احداهما لازم لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق به مطلقا بل بحسب المراد منها فأشار الى ان المراد بالاولى هو المراد بالثانية وان المراد بالمساوى فى قول المصنف أو مساو مجموع الطرفين أعنى الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فان فيه اشارة الى ارادتهما معا وقوله على البدل لا ينافى ذلك لانه قيد للمساواة لا للارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبيه به على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز أن لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لمجرد العطف وحينئذ فلا اشكال مطلقا فان ادعى ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقادان يتقاوم سببهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق الادراك من الممكن حمله فى عبارة الامام والغزالى على ذلك فلا يصح الاستشهاد به على ان

(أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله حكمان كما قال امام الحرمين والغزالى وغيرهما الشك اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق اذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد فى الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد مما تقدم من ان العقل يحكم بالمرجوح أو المساوى عنده

الشك حكمان على ان الاعتقاد في كل منهما ولو أريد به معناه المتقدم في المتن لم يصح جعل الشك قسيما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيما اه (وأقول) أما قوله فمن الممكن الخ فجوابه أن الحمل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصولي في تقرير الاصول ارادة ماهو مصطلح الاصول وهذا كاف في صحة الاستشهاد اذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم وأما قوله على ان الاعتقاد الخ فجوابه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكرا ما يتوقف عليها ولا ما يقتضيها ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لان عبارة المذكورين أفادت أن الشك حكمان غاية الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما جعل القسم قسيما لان الاعتقاد حينئذ من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم في المتن من أقسام الجازم فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو قسيم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه وانما يلزم جعل القسم قسيما لو أريد بالاعتقاد هنا معناه المتقدم في المتن مع أنه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية الظهور للمتأمل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لا شك فيه اذ الحكم هو ادراك أن النسبة واقعة أو لا واقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه (وأقول) فيه أمران * الاول انه ان أراد ان الادراك الجازم منتف في الشك والوهم فسلم ولا يفيد لان المصنف لم يحكم بان فيهما حكما جازما بل حكما غير جازم وان أراد أن الادراك مطلقا منتف فممنوع بل فيهما ادراك غير جازم والقسم عند المصنف وغيره ممن سلك هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما أو لا بتسامح أو اصطلاح لهم فلا اشكال والثاني ان الاصفهاني في شرح المحصول قال ما نصه فان قيل قول المصنف أي الامام الفخر ان لم يكن جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه اشكال وبيانه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر الى آخر فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام كلها والا لم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر الى آخر غير موجود في الشك والوهم ضرورة ان الشاك غير حاكم وكذا الواهم بل الشك والوهم ينافي الحكم بالشئ قلنا لا نسلم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك وبيانه أن الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا واما الشاك فله حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلا عن النقيض الآخر وبالعكس اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الائمة من الحكم في الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو المشهور المتبادر والافهم أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فيهما وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى ما عرض به من أن الحق أحق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هي قوله في الاستدلال الآتي ومنها تصور الخ وقوله في جوابه بل يكفي الخ (أقول) لا يخفى ضعف هذا لان ذلك ليس في كلام المصنف مع ان المقصود الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره (قوله ضروري) قال شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضروري

ممنوع على هذا (والعلم) أي القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام) الرازي في المحصول (ضروري) أي يحصل

وقولنا

وقولنا الوجود ضروري واطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الاطلاق الثاني دون الاول والاقال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الاطلاق الثاني دون الاول هذا غفلة قطعا عن قول الشارح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد أن المراد ان تصور حقيقة العلم ضروري فرجع الحال الى ان العلم بالعلم ضروري لان تصور الشئ علم له فتصور العلم علم بالعلم فقوله والاقال الخ مبني على هذه الغفلة فانه قال ذلك تقديرا فتامله (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات وبالبديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو أعم بعد أخص اه (وأقول) قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعا بل فائدته جليلة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان يكفي الاقتصار على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي مراد من يعبر بالاولى (قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الاسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام واذا ركبت القضية فيما ذكره قلت على باني موجود أو ملتذ أو متألم معلوم لي بالضرورة فقوله وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والتذاذه أو تألمه اه (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا مثلا أنا عالم باني موجود فالعلم واقع فيها محمولا وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالمصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله قلت علي باني موجود الخ ممنوع والصواب ان يقال قلت انا عالم باني موجود أو يقال قلت علمي باني موجود حاصل وان أراد به مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقه ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوران أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول القضية وهو كونه عالما بهذه الامور الخ اه واما قوله هو وجوده الخ فالتحرير فيه ان يقال هو انه موجود أي النسبة في هذه القضية والا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقا فتامل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور * الاول ان الكمال أورد ما حاصله ان هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره بقال توسع (قلت) وصرح الرضي بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه * والثاني انه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم اندراجه في الاعتقاد اه * والثالث انه أورد على حد المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد به لموجب صحيح فقوله مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الا مطابقا وأعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علما وأجيب باختيار الاول والقيد لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق الماهية * والرابع انه

بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود أو ملتذ أو متألم ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود أو ملتذ أو متألم بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى وأجيب بأنا لا نسلم انه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضا (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله فى هذا الحد حكم الذهن نحو الشك والوهم بناء على انه لاحكم فيهما وبقوله الجازم الظن وبقوله المطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله لحده مع قوله انه ضرورى) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى عنده (وأقول) يرد عليه ان هذا التقييد لا ينبغى لان المساق للاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث حد الضرورى مع ان الضرورى لا يحد فاللائق الاطلاق والاجمال ليتوجه الاعتراض والا فاذا ذكر أن ضروريته انما هى عنده لم يتوجه ذلك أولم يقو توجهه * والثانى ان الشارح أشار بهذا الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده ينافى انه ضرورى لان الضرورى لا يحد ثم أجاب عن التنافى بقوله الآتى وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد جوابه بكلام الامام فى كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكورانى مقصود المصنف الذى هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المامه بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء الانحراف عليه أول كلام الامام بتأويل بارد ركيك تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع ثم وقع فى قبيح البهتان وتكلم فى حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من أقبح الافتراء على فاضل فقال ما نصه وقال الامام تارة ضرورى فلا يحد ويترك وتارة عرفه بانه الحكم الجازم المطابق لموجبه أى لو كان كسبيا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس فقال لحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى فتامله اه ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضرورى لا يحد فيه حزازة لانه يشعر بان الامام مع أنه قائل بانه ضرورى يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور) أورد شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بنائه على ان المقصود بحده افادة العبارة عنه ويجاب بان اقتصار الشارح على الاول لدلالة كلام المحصل عليه مع ان الثانى مفهوم مما ذكره بعد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد يرد عليه ان ما أورده فى المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد وبين السيد أن هذا الايراد يرد على بعض التعاريف الذى نقله فى المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أولا يعتبر عموم ما فى عما ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهى أى ضرورى) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص بالاعم الخ (وأقول) هذا من التغيير فى الوجوه الحسان لانه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان قيل فهلا اقتصر على الثانى كما اقتصر عليه فى المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول فتأمل (قوله لافادة العبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجوزه فى ذلك وليس مرادا فقد ذكروا له وجوها كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدوانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهى خفى من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعلم أحدهما تعليما ومنها ما ذكره العضد فى الفوائد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

لحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل) هو (ضرورى فلا يحد) اذ لا فائدة فى حد الضرورى لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده أولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله فى المحصل اختلفوا فى حد العلم وعندى أن تصوره بديهى أى ضرورى نعم قد يحد الضرورى لافادة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى

تحصيل مجهول لئلا يلزم ماذكر بل هو تنبيه يراد به الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ الخبر فيكون تعريفا لفظيا لا ينافى البداهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب هذا القول للامام واصطلاحه كغيره أن الامام اذا أطلق فالمراد به الرازى اه وفيه نظر يعرف باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فالرأى الخ) قال شيخنا الشهاب الذى فهمه شيخنا الاسلام العراقى وزكريا ان هذا كلام المؤلف وهما تابعان فى ذلك للزركشى وهو محتمل لكن قول الشارح الآتى قال الخ صريح أو كالصريح فى ان ذلك من تتمة كلام امام الحرمين اه (قوله كما أفصح به الغزالى تابعا له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت) استبعد ذلك فى المواقف بانه ان أفاد تمييز الماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدا لها اذ لا نعنى بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل به معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه ورده السيد فقال واعلم ان الغزالى صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية الخ قال أعنى السيد فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به اه وفى قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما اشارة الى هذا الرد فتامله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أى سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده حينئذ كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من القولين فلمطلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت فى هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله فى آخر القولة التى ذكرها ثم التفاوت على هذا بقلة الغفلة الى قوله وهذا هو المراد بالف النفس الخ فقول الشارح الآتى بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم فى الجزم ولا فيما ذكره فتامل لكن قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما يسبق من العبارة نافى قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أى قول الاشعرى الخ اذ حاصله انه على القول الاول لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثانى فقط فصحيح لكن كان ينبغى له التقييد به فليتامل (قوله فى جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التى يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئى العلم والقائم بعمرو جزئى آخر واما بحسب المتعلقات كالعلم بشئ والعلم بشيئين فالاول جزئى للعلم والثانى جزئى آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا ولا ينافى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له الا علم واحد ولا معنى لنفى التفاوت فى العلم الواحد وان قلنا بتعدده فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشئ وعلمه بذلك الشئ الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب القول باتحاده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده وجب تاويل تفسيره بنحو انه مبدأ الصورة لا نفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى فى الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت فى الجزم (قلت)

(عسر) أى لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه (فالرأى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض فى العسر قال كما أفصح به الغزالى تابعا له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت فليس هذا حقيقته عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازى انه حقيقته عنده (ثم قال المحققون لا يتفاوت) العلم فى جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى فى الجزم من بعض وان كان نظريا

(وانما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى والاشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء وأجيب عن القياس بانه خال عن الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الاكثرون يتفاوت العلم في جزئياته اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث وأجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كألف النفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شانه ان يقصد ليعلم بان لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط

من أطلاق التفاوت واسناده الى ضمير العلم لان المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له الا التفاوت في جزمه فتامله (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت بهافي التحقيق انما هو في المتعلقات دون العلم اه (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المعلومات بان يتعلق جزئي بمعلوم واحد وجزئي آخر بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وانه لا يتعلق شيء من جزئياته بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد بالعلم ما تقدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في حد الجهل المذكور المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحدا منهما ليس جهلا كما هو ظاهر وان أراد به مطلق الادراك جازما أو غير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذ الادراك يعم المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشيء على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل قلت المراد الثاني ولا نسلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أي من حيث تلك الهيئة كما هو المراد فان من ادرك قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات العالم فانه غير جاهل بها أو قولكم لان الادراك يعم المطابق وغيره قلنا هذا في الادراك مطلقا دون الادراك المضاف لشيء معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد المضاف لشيء معين هذا هو التحقيق فان وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة كما لا شبهة في ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون انتفاؤه جهلا بسيطا (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور أي العلم تصوريا كان أو تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر الخ اه مما يشعر بان السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساذج قريب من الجهل البسيط شبيه به فلولا ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط لما تأتى ذلك التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فلا فرق بين استثبات التصور وعدم استثباته فلا ينافي ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأتى الجهل المركب في التصور الساذج كما لو تصور الانسان بانه حيوان صاهل مثلا (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور لا يكون الا مطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هي للتصديق بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذي هو الحكم بخلاف بقية أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر وفي رسالة تحقيق التصور والتصديق للقطب الرازي نقلا عن النصير الطوسي لا يقال التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة والا فلم يكن ساذجا لانا نقول التصور ينقسم الى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للموجود والا لكان تصورا لغير ذلك التصور

وهو

وهو جهل والى غير حقيقى يتقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم اه (فان قلت) اذا حصل علم تصورى ساذج بشئ ولم يحصل علم تصديقى به أو حصل علم تصديقى به على خلاف ماهو به فهل يعد جاهلا به جهلا بسيطا أو مركبا بالنسبة لعدم العلم التصديقى مع انه غير جاهل به بالنسبة للتصورى (قلت) الوجه انه يعد كذلك لاختلاف متعلق العلمين لان متعلق التصورى ذات الموضوع بنفسها أو وجهها ومتعلق التصديقى غيرذاته كثبوت وجودها وكونه كذا ثم لقائل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك امامن باب المجاز والاشتراك وكلاهما ممتنع فى الحدود الامع قرينة واضحة ولاقرينة هنا الاان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون فى امثال ذلك فليتامل (قوله أو ادراك على خلاف هيئته فى الواقع) فيه أمور * الاول انه يشمل ظن المجتهد للاحكام من الامارات أى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لامحذور فى تسليم انه جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يفضى الى العلم بموجب الامارة لان افضاءه الى ذلك لايمنع صدق الحد به ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله فى حقه ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم فى الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الذى أورده شيخنا العلامة هنا وضعف ما أورده فى الجواب نعم تعبير المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن اذ لاجزم فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما فى شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم باحد أقسام التصديق أعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وقوله فالتصديق على ماذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل فى هذه المواضع يقتضى خروجه عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقا عن الجهل الاان قول السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانصه سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد اه صريح فى اتصاف التقليد بالجهل وفى شرح المواقف قال الآمدى والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس أى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه * والثانى انه قد يقال الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى ويمكن ان يجاب بان الشارح لم يقصد حمل انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادراك ليس بيانا للانتفاء المذكور حتى يكون الانتفاء محمولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وملزومه فيكون الجهل نفس الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لانفس الادراك المذكور وقد أورد شيخنا العلامة السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذا من حاشية المطول للسيد فى الكلام على الفصاحة وما أخذ منه متعين هناك لحمل نفس الخلوص على الفصاحة فراجعه تعرفه * والثالث انه اذا كان المراد بالعلم فى قوله انتفاء العلم بالمقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

أو ادراك على خلاف هيئته فى الواقع ويسمى الجهل المركب

هيئته مع انه من جزئيات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعلقه بشئ كان المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعلقه كما فى قولنا أو ادرك على خلاف هيئته فالعلم بالمقصود لا يفهم منه الا المطابق فلا يفهم من انتفائه الا انتفاء المطابق فلذا صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم يصح انه أدرك حال العالم على خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته فليتأمل (قوله لانه جهل المدرك بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هى عبارة القوم ولفظ شرح المقاصد مانصه ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه نصه بحروفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلى للمتأمل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضى تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما توهم الكورانى أن هذه ليست عبارة القوم حمله انحرافه على التغيير فى وجوه الحسان بما هو أشبه شئ بالهذيان مع مسخه هذه العبارة عند حكايتها وتحريفها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتمل على جهلين لكونه جاهلا فى الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع واقعا وماذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذلك جهل واعتقاده انه ليس بمنتف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بادنى تامل فساد ما احتج به على ما تقوله بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله فى ذلك الاحتجاج وماذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لو ذكر لاثباته و بيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر لبيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود بما ذكر اثباته و بيان المراد به وهذا غاية فى فساد التصور مع ان هذا الاعتراض الفاسد لو صح كان واردا على ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس بمنتف الخ فلا يفيده شيأ لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس لازما فى الجهل المركب بل يكفى ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيأ من حصوله أو انتفائه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما المخالف للواقع عدم انتفاء علمه فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شانه ان يعلم) فيه أمران * الاول ان فى تفسير المعلوم لما من شأنه ان يعلم فائدتين احداهما دفع اشكال تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم المعلوم وهو محال لان المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والثانية تقييد المعلوم بما من شانه ان يعلم ليخرج نحو أسفل الارض * والثانى قال شيخنا العلامة بينه و بين ما من شانه ان يقصد ليعلم عموم وخصوص من وجه فما من شانه ان يقصد ليعلم وان لم يعلم لتعذر أسباب علمه كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثانى فلا يكون منعكسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه أمران * الاول ان ما من شانه ان يقصد ليعلم يشمل ما يتعذر علمه ككنه ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المدرك بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أى ادراك ما من شانه ان يعلم

انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهو به جهل
مركب لا يصدق عليه الحد الثانى فلا يكون منعكسا * والثانى ان ما من شانه ان يعلم وما من شانه
ان يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه ويجاب أما عن الاول فبمنع ان ما يتعذر علمه من شانه ان
يقصد بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من
واضح البديهيات لا يقال قد يظنه ممكنا فيقصده لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام
فى قصد صحيح أو نقول الكلام فى قصد الشئ مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا
كأسفل الارض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ماهو به جهلا
مركبا وأما عن الثانى فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما عموما وخصوصا من وجه بل قد سبق منه
الى الفهم ان الذى بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما يجتمعان فيما يمكن علمه
ويقصد وينفرد الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثانى فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتامل
(قوله على خلاف هيئته فى الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج لتصور الشئ على خلاف حقيقته
فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به
لكان أشمل اه (وأقول) هو وجيه ويمكن تاويل الهيئة بما للشئ أى الامر الثابت للشئ أعم
من صفته وذاته مجازا ويكفى التغاير الاعتبارى فى صحة نسبة حقيقة الشئ اليه لا يقال يلزم
من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على
خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة
وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشئ على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف
هيئته اذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقته بالنسبة للحقيقة ثم القطع الذى
ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره
الشيخ ولعل هذا أوجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت فى منع الموانع ما صورته
وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف
ماهو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه ثم ذكر ما ملخصه ان الامام ان أراد خلاف
ماهو ظاهر عبارته فليصوره لنا وان اراد ماهو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على
خلاف ماهو به فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهو به
يعطى انه لم يقع تصوره وان أراد خلاف ماهو معلوم فى نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم
فى نفسه لم يتصور وانما تصور غيره كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول)
يجاب عن الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقى فالمعنى ادراك المعلوم أى ما من شانه
ان يعلم أى التصديق المتعلق به على خلاف ماهو به أى الامر الذى هو متلبس به من حقيقته
أو حاله بان يحكم باثبات ما ليس له منهما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم
وحينئذ فعبارة الامام لا غبار عليها وهى أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو له الحقيقة وقصور
الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلتزم المصنف ان الخطا فيها لا يسمى جهلا
وفيه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد) عبارة تلك القصيدة

وان أردت ان تحد الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) فى الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد فى قول غيره عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالمقصود * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل فى تحديده ما أذكر * من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتى وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته * فافهم فهذا القيد من تتمته اهـ

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام لمن دون ما الآن وصفه بعدم العلم قرينة الى غير العاقل اهـ (وأقول) وأيضا فما تطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايثار ما فقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها فى حرفيه ولا يخفى عليك ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجماد والبهيمة بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال فى شرح المواقف عن الآمدى وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منهما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اهـ ومقتضاه سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضى عندهم قال العضد فى بحث المشتق قالوا لو لم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة بل جاز السلب لانهما غير مباشرين للايمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال فى عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلته الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز فى النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا واجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ اهـ (قوله وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كأسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا) فيه أمور * الاول انه يفيد نفى كلا قسمى الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر انتفاء العلم فى كلام المصنف بكلا القسمين فالمفهوم من عبارته أيضا كلا القسمين فتكون المقصودية شرطا فيهما * والثانى ان الكورانى اعترضه بانه مما لا يساعده عقل ولا نقل اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل اليه ولا يعول فاضل عليه أما أولا فلان العقل وان لم يساعده لم يساعد عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له فى الاصطلاحات على ان خروج ما ذكر قد يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقبحة ينبغى اختصاصه بما من شانه ان يقصد لان غيره لما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر فى عدم ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلا وأما ثانيا فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط فى النقل لاسيما الاصطلاحيات فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يليق بذى عقل ان يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التى لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكره ظاهر بالنسبة للانس وأما بالنسبة لسكان أسفل الارض من نحو الجن فلا وينبغى ان يكون كأسفل

الارض

عما من شانه العلم لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم انما يقال فيما من شانه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كأسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق صحيح وان كان قليلا

الارض مافوق السموات ومافيها اى بالنسبة للانس مثلا دون سكان السموات فليتامل (قوله ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا العلامة ان كان الحكم فعلا للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلا لخروجه عنه وهو قسم من مطلق الادراك كما مر أيضا ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور المصحوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما فيه من اتحاد التصور والتصديق فى طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ وأما اذا كان ادراكا فلان استفادته حينئذ من طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الحجة وحدها فالصواب ان الحكم وحده مسمى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلا الخ فجوابه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنيعه هناك كما لا يخفى أنه فعل وحينئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ فجوابه أن لنا أن نختار هذا الشق وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا التقسيم التصور المقيد بمصاحبة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدوانى فى حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ فى العقل أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا ويقال للمجموع تصديق اه ما نصه لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم العلم الى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام فى تركب التصديق لا بد أن يفعل كما فعله المصنف يعنى صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثانى مع الحكم أى كما فعل صاحب الشمسية كما رأيت اه وقال المولى سعد الدين فى شرحه ويقال لمجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراضان أحدهما ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس بعلم قسما من العلم اه فالضمير فى قول الشارح وهو التصديق راجع لمجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للمجموع تصديق وان كانت عبارتها أوضح فان اعترض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة فى رجوع الضمير للتصور المقيد لا للمجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر وأما قوله وأما اذا كان ادراكا الخ قلنا أيضا اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه فجوابه ان اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه ان المناسب ذلك لا ان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلم أو الوجوب بحيث يكون غيره باطلا فممنوع ولهذا لما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يحصل

ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق

(والسهو والذهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجبا ومندوبا ومباحا) الواو للتقسيم

به الى آخر ما أطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلا من الامام والحكيم مصطلح فى لفظ التصديق فكل منهما يقول مرادى بالتصديق هذا ولامشاحة فى الاصطلاح فلا وجه للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أى كما فهم من لفظ الحق قلت المراد أى بكون ذلك هو الحق ان هذا هو المناسب للفن وغرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضا أعنى شيخنا فى شرح الغرة ولعل الامام لايسلم ان المقصود الامتياز أى امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى المذكور أى امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لان كاسب التصديق مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولايخفى مافيه اه واذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لامنشأ لاقتصار الشيخ على الاستشكال الاعدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهو والذهول أى الغفلة عن المعلوم الحاصل الخ) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال الى المعلوم كما فى عبارته مجازى والى العلم نفسه حقيقى ان أريد بالعلم انه صفة ذات تعلق أو ذلك التعلق وان أريد به ماقاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاسناد ذلك الى كل منهما حقيقى اذ الصورة المعلومة علم ومعلوم باعتبارين كما بين فى محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك سهو على الثانى دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول فى الحافظة لا الحصول فى المدركة الذى هو العلم والذهول ينافى الثانى لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهنى الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جمهور المتكلمين اه وقوله كما بين فى محله أى ككتب الكلام قال فى المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى أى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أى ذلك الموجود الذهنى فى الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه وقوله على الثانى دون الاول فيه تامل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى انه ذكر التعريف الذى ذكره المصنف فى كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم ماتعلق به العلم فلا يصح ذكره فى تعريف السهو قال واختار هو فى تعريفه مايضاد العلم والجهل والظن والشك اه والظاهر ان الشيخ أبا اسحق لم يبن هذا على خصوص قول الحكماء وموافقيهم فى العلم وقضية ذلك ان يكون السهو عنده شاملا للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضا نعم مازيف به تعريف المصنف يندفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذى أورده وذلك الجواب مأخوذ مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا بما لا يبنى على قول الحكماء وموافقيهم وهو أن المراد بالحصول هو الحصول فيما مضى احترازا عن الذهول أى الغفلة عما لم يتعلق به العلم لا فى الحال ولا فى الماضى فلا يسمى سهوا لايقال هذا خارج بقوله المعلوم لانا نقول لما احتمل ان يراد به مامن شأنه ان يعلم خصوصا والمصنف يستعمله فى هذا المعنى كما فى قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

حينئذ يبين بالتقييد بالحاصل أن المراد المعلوم بالفعل فيما مضى ه والثاني ان شيخنا العلامة أورد
ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما أعم مطلقا من السهو
وان الثلاثة مباينة للنسيان قال وهذا قول لا أعلم له سندا ثم حكى عن المواقف وشرحه ما يخالفه
ولا يخفى على العاقل المنصف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لا أعلم له سندا فجوابه انه
لا أثر لذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاعه مع
اطلاعهما بل لا نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عند من ألهم رشده وقد لخص المصنف كتابه هذا
من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة فياليت شعرى أى عدد اطلع عليه الشيخ من هذا
القدر العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه ان المصنف
والشارح لم يلتزما موافقة المواقف وشرحه ولا يلزمهما موافقة ما في اصطلاحهما ولم تنحصر
الاصطلاحات في موافقة ما في المواقف وشرحه فأى محذور في مخالفتهما خصوصا في أمر
اصطلاحي قد اشتهر انه لا حجر فيه وخصوصا ونحن على قطع بان المصنف لم يبتدع ذلك بل هو ناقل
له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشي له عن الشيخ أبي اسحق على وجه يقتضى ان الشيخ أبا اسحق
ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذى جرت عادته
بمراجعته كالمواقف وشرحه ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد وهذا
لا ينبغي أن يورد الا على من التزم تقليد هؤلاء أو اذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك
كما هو معلوم خصوصا ومن البديهي تكرر اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلو اثر
عنده لاورده وبالله المستعان (قوله والمنصوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة
فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلا من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون
بان يتصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا
مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منعا لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ
لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن بمعنى ان الواجب لازم
لاحد أقسامه وان المندوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم للقسم الباقي فجميعها لازم لجميع
الاقسام بهذا المعنى ولا في ان مجموعها لازم لمجموع الاقسام اذ المجموع لا ينفك عن المجموع
وكأن الشيخ ظن ان المراد انها لازمة لمفهوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول
الشارح أتى بها لبيان أقسام الحسن فانه صريح في توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها
لجميع الاقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها لمفهومه والا لقال لازمة للحسن
ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال في لزوم الجميع للجميع انه نظير ما مثل به النحاة
من قولهم حبذا المال فضة وذهبا اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبادر
اليه منه (قوله قيل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها
لا توصف بالحسن على القول الاول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول
الزركشي وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف في
المباح وأولى بالمنع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال
لا يسمى حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بسبب الفعل اه يقتضى ان كلام المصنف

والمنصوبات أحوال لازمة
أتى بها لبيان أقسام
الحسن (قيل وفعل غير
المكلف) أيضا كالصبي
والساهي والنائم والبهيمة
نظرا الى أن الحسن ما لم ينه
عنه (والقبيح) فعل المكلف
(المنهي) عنه (ولو) كان
منهيا عنه (بالعموم) اى
بعموم النهي المستفاد
من أوامر الندب كما تقدم
(فدخل) في القبيح (خلاف
الاولى) كما دخل فيه الحرام
والمكروه

لا يفيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر اذ من
أبعد البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الرافعي في باب الزنا لو
مكنت البالغة العاقلة مجنونا أو صبيا فعليها الحد خلافا لابي حنيفة قال لان فعله والحالة هذه
ليس بزنا قلنا لا نسلم انه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق
بين افعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لانا مامورون بتحريضه على الاولى
في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها اجملة فليتامل ولو أريد بقوله مالم ينه عنه ما يشمل مالم ينه
عن نوعه خرج ذلك (قوله اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ بتقدير
ارادة معناه الاخص يستفاد نفي القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله في المنطوق
أولى اه وقد يقال استفادة نفي القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة اذ نفي الحسن عن
خلاف الاولى لا يستفاد من نفيه عن المكروه لا بالاولى ولا المساواة لان المكروه أعلى وأغلظ
والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله فكيف يصح قوله فادخاله في المنطوق أولى أى من
ادخاله في المفهوم بل الواجب ابدال أولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله في المنطوق
أيضا وانما لم يجب لان غاية ما يلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال
شيخنا العلامة الترتب لزوم شئ على آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد
ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه
(وأقول) لا يخفى ان المفهوم من صنيع الشارح ان الامر بالثناء على الشئ تابع للامر بذلك
الشئ الا ترى الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظرا الى ان الحسن ما أمر
بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح لعدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال
المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخراجه عن الحسن بمعنى
ما امر بالثناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شئ
تابع للامر بالشئ وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم
شرعى أن الشئ الحسن بذلك المعنى وما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشئ مامورا به
بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المامور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير
للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا الى ان الحسن ما امر
بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم
نظروا فيه الى ما ذكر ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدم حتى يشكل بان
ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف
الحوالة على التصريح بالمعنى الذى تقع الحوالة باعتباره ولم لا يكفي في الحوالة ارادته ويكون
تنبيها على ارادته بل قد يمنع حصر الترتب في اللزوم أخذا مما يأتي عن المصنف في قوله وبصحة
العقد ترتب أثره فيصح على قياسه أن يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبيح
بمعنى انه حيث وجد كان ناشئا عن الحسن او القبح وان لم يوافق غرض الشارح فليتأمل
(قوله والا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه) أى وذلك اجتماع النقيضين ويجاب بمنع ذلك
لان المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد عند أكثر

(وقال امام الحرمين ليس
المكروه) أى بالمعنى الشامل
لخلاف الاولى (قبيحا) لانه
لا يذم عليه (ولا حسنا) لانه
لا يسوغ الثناء عليه بخلاف
المباح فانه يسوغ الثناء
عليه وان لم يؤمر به على أن
بعضهم جعله واسطة أيضا
نظرا الى ان الحسن ما أمر
بالثناء عليه كما تقدم في أن
الحسن والقبح بمعنى ترتب
المدح والذم شرعى (مسئلة
جائز الترك) سواء كان جائز
الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس
بواجب) والا لكان ممتنع
الترك وقد فرض جائزه

الفقهاء فما ذكر فالازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك فى سائر الاوقات أو نقول فى غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمنى النفى والاثبات وفى قول الشارح الآتى وجواز الترك لهم لعذرهم اشارة الى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة وقد يدفع التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة منتف هنا كما أومأ اليه الشارح فى تقرير دليل المخالفة اه (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة فى التنقيح ثم هو اى الوقت سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا أى الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها أى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشئ أى الوقت فيكون أى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلابد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن فى الذمة أى وثبوته فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ولابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه أى سبب نفس الوجوب شيأ غير الخطاب وهو الوقت اه وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ قال فى التلويح يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا أى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امامع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اه وقوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال فى التلويح اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل نحن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى أو عقلى من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أى الحيض المانع من الفعل أيضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتى به بدلا عن الفائت

فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى
لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا
المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية
وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية وبعضهم
ذهب الى الفرق بينهما وأطال فى بيان ذلك ثم نازع فى الفرق اه وقوله وحينئذ افترقوا أى على
تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما فى الحواشى الخسروية وقوله وليس
ذلك الا تغيير عبارة أى لانه ليس الا مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم
الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع
فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى زمان
ارتفاع المانع كذا فى الحواشى الخسروية أيضا واذا تقرر ذلك فالقول الاول الذى مشى عليه
المصنف يوافق المنقول عن الفرقة الاولى التى هى الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر الى زمان
ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك لسبق الوجوب فى الجملة لكن قضية تقرير
التلويح انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من
جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وقال فى شرح
تعريف القضاء السابق تمثيلا للمسبوق له مقتض من غير المستدرك كما فى قضاء النائم الصلاة
والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما
وان انعقد سبب الوجوب أو الندب فى حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما اه
الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقد السبب فالاول مبنى على ثبوت المخاطبة
حال العذر والثانى على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم
لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذى
يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحيح عندهم أن
الحائض غير مخاطبة فى الحال فقد قال النووى فى شرح المهذب اجمع المسلمون على انه لا يجب
على الحائض الصوم فى الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به فى زمن الحيض وانما يجب
القضاء بامر جديد وذكر بعض أصحابنا وجها انها مخاطبة به فى حال الحيض وتؤمر بتأخيره اه
ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركشى عن المذهب نقلا عن الشيخ ابى
حامد حيث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفراينى فى كتابه الاصول ان مذهبنا انه يجب عليهم
أى الحائض والمريض والمسافر فى الحال الا انه يجوز لهم تأخيره الى زوال العذر اه ومع ذلك
قد يعبرون بانه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام فى شرح منهجه بعد ان نفى
وجوب الصوم على الحائض ونحوها ووجوبه على السكران والمغمى عليه والحائض ونحوها
عند من عبر بوجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك فى الاصول لوجوب القضاء عليهم
كما سيأتى ومن ألحق بهم المرتد فى ذلك فقد سها فان وجوبه عليه وجوب تكليف اه فانظر
كيف حمل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أولا من نفى

الوجوب فانه صريح فى انهم لم يريدوا بوجوب انعقاد السبب المخاطبة حال العذر والا كان منافيا لذلك النفى فلا يكون ذلك الحمل مفيدا ولا يصح أن يكون اراد بنفى الوجوب نفى وجوب الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصحيح فى مذهبه كما تقدم عن النووى وحينئذ يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا الا تغيير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه المحكى فى كلام النووى السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب السبب على المخاطبة حال العذر فليتأمل وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذى نقله التلويح عن بعض الحنفية ويوافقه الوجه المحكى فى كلام النووى المذكور لكن يشكل حينئذ الجواب الآتى فى كلام الشارح كما ستأتى الاشارة اليه وأما ما يأتى عن الامام فله مناسبة بالمنقول عن الفرقة الثانية فليتامل (قوله وأجيب بان شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعنى ان وجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق الا بوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح اه (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يؤيد ذلك ان المعسر اذا اشترى مثلا فى ذمته يتحقق أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذى هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء الخ) فيه بحث من وجهين * أحدهما لشيخنا العلامة قال هذا لا يلاقى ما أجيب به عنه وهو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفائت يدل على أن القضاء بدل عن الفائت وكونه بدلا عنه يدل على ان الفائت واجب كبدله والا لم يكن بدلا بل مقتضيا اه وهو اشكال حسن * والثانى ان قوله فى الجواب لا على وجوب الاداء يقتضى ان أكثر الفقهاء يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع تأخر وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء فى قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر ما فات من الشهر ذلك بدليته فحاصل الجواب لا نسلم ان كون القضاء بقدر ما فات المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق ادراك السبب الوجوب أى لم لا يجوز أن يكون مجرد ادراك السبب الوجوب مصححا لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية اذ يكفى فى تحققها انه كان يجب لولا العذر لا بد لنفى ذلك من دليل وعن الثانى بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متأخرا الى زوال المانع بمعنى انه يجب فى الحال أى يخاطب ويلزم الآن بوجوب الفعل عند زوال المانع وبانه اشارة الى منازعتهم فى الفرق وانا لا نعقل من الوجوب الا وجوب الاداء وقد نازع فى التلويح فى الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان

وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

للفعل معنى مصدرياهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا فى المالى لزوم المال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود
أما فى البدلى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم
لعدم الخطاب وقيام المانع وأما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار
اليه بالتعيين فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا
حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم
وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من
الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بمشروع
و بعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه
جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف
على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الاداء فكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر أن
يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال فى
زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا اهـ لكن أجيب
عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكر انما يكون غير
معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس
كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صرح به أيضا فى آخر كلامه
وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع لانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما
اذا زال العذر فى وسط الوقت بحيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت
بدليل انه لا يأثم بالتأخير فى الاول بل فى الثانى اهـ (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار فى الشق
الاول الى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها
من ذلك الشخص فى الحال أى قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص
بدون لزوم ايقاعه ليس بمعقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أى قبل
زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثانى انه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أى قبل زوال العذر وزمان
الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فاما الامر الاول
فقد اشار اليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقب السبب الخ على ان عقب أى قبل زوال
العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثانى فقد اشار اليه بقوله وبعدها أى وبعد تلك الحالة
التى هى حالة العذر أى بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وحينئذ فللعلامة ان يدفع

قول

قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بانه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أى فى أول أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول اذا أريد الوقوع حال العذر موجود هنا اذ الوقوع بغير ايقاع ممتنع الا ان يقولوا بوقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع وقوله لانه كثيرا الخ بانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع حينئذ أى فى أول ازمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولية لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول فى الدين المؤجل فانه لازم ولا يلزم اداؤه قبل الحلول أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال أوسع من لزوم العبادات بدليل ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبى الذى لا يميز والمجنون فانه لو اتلف شيئا ثبت بدله فى ذمته لان ثبوت الاموال فى الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف العبادات ليس القصد بها الا التكليف والامتحان فلا يتجه ان تتعلق وتثبت الا فى ذمة من كمل تأهله لها ولفهم الخطاب بخلاف أصحاب الاعذار لعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم الخطاب (قوله لا على وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان وجوب الاداء ان اريد به الوجوب فى الجملة أى أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله والا الخ وان اريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اه (وأقول) جوابه باختيار الشق الثانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب الخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه ادراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتفى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وأن لا توقف الا على ادراك السبب لان القضاء دائر معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك السبب وقد ينتفى بان عم العذر جميع الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قولهم استدراكا لما سبق له مقتض مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقتضى ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف خال عن المنع خوطب ولا يخفى انه لا بد فى اعتبار ادراك السبب من البلوغ والعقل فليتأمل (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال الكورانى ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار رخصة وان اراد ان الشرع اباح له الافطار لعذر السفر فليس فى كلامه زيادة فائدة اه

لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء فى حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمريض حسا فى الجملة (وقال الامام) الرازى يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فايهما أتى به فقد أتى بالواجب كما فى خصال كفارة اليمين

(وأقول) ماذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين اما الشهر الحاضر أو شهر آخر وايهما أتى به كان هو الواجب كما قلنا فى الكفارات الثلاث اﻫ بحروفه فترديده فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لان كون الصوم عزيمة والافطار رخصة لا ينافى تخييره بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذى هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والخلف لفظى) قال الزركشى تابع فيه الشيخ أبا اسحق فقال لا فائدة له لان تاخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت لكن هل وجب بامر جديد أو بالامر الاول هذا فائدته ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته فى وجوب التعرض للاداء أو القضاء فى النية اﻫ كلام الزركشى وزاد المصنف فى شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا بعد رمضان كان اداء عند الامام وهو المتبادر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت فى بعض الهوامش المنسوبة لبعض العلماء استشكال قول الامام بانه لو كان من الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين اداء والآخر قضاء اﻫ وقضيته ان كون الآخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاول لكن صريح قول الشارح هنا وجوب القضاء الخ وظاهر ما مر فى شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال فى التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغى أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين اﻫ (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل هلا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بالخلاف فيه من قوله الآتى ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضى كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك أو هلا افردهما بالذكر كالمندوب قلت لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم فى المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم فى خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يتصرف عليهم بافرادهما بالخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل هلا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أخصر قلت ذكرهما جملتين لتحسن الاشارة بقوله ومن ثم الخ الى أولاهما لانها حينئذ كالاصل ولو جمعهما كانت الاشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أى من هنا وهو ان المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه فى ذلك المباح كما هو ظاهره لان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له فى العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام اﻫ (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفا صحيحا لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكر ثابتة قطعا ويجاب بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضمير المصدر وقد تقدمت

(والخلف لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفى كون المندوب مامورا به) اى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان أمر حقيقة فى الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو فى القدر المشترك بين الايجاب والندب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى أما كونه مامورا به بمعنى انه متعلق الامر أى صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز فى الندب أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتى (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به

أى من أجل ذلك (كان التكليف الزام ما فيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أى طلب ما فيه كلفة من فعل أو ترك على وجه الالزام أو لا (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قوله بالثانى فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث وجوب اعتقاد اباحته تتميما للاقسام والا فغيره مثله فى وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له

مناقشة الشيخ للشارح فى مثل ذلك فسبحان من لا يغفل (قوله أى من أجل ذلك) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمندوب علة لتعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام العضد عكسه الخ والكمال قال وبذلك أى المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان البناء على العكس الخ وأقول لا شبهة لعاقل فى صحة كل من الامرين فانه يترتب على انتفاء التكليف به فى نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور تعريفا جامعا مانعا انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس أحسن والسيد السمهودى ذكر ان بينهما تلازما فيصح تفريع كل منهما على الآخر كما لا يخفى اه وقد يرجح صنيع المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم منعه من صنيع غيره فارتكبه تنبيها على صحته فليتامل (قوله فعنده أى القاضى المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب القاضى ان التكليف طلب ما فيه كلفة لان فى الندب طلب الفعل وفى الكراهة وخلاف الاولى طلب الترك فالطلب الذى هو معنى التكليف شامل لهما فالعجب مع ظهوره رد ذلك من قول الكورانى ما نصه ونقل المصنف عن القاضى ابى بكر الباقلانى انه يقال المندوب والمباح مكلف به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهما يؤول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المعتبرة فى معرض التقسيم لان كون الحكم الشرعى عبارة عن الايجاب والتحريم مما استقر به ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام الثلاثة اذ ربما تشتبه على من لا تحقيق عنده ولا يظن بهؤلاء الائمة ان يعتقدوا ان المباح والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يخلو عن أحدهما اه وفيه أوهام لا تخفى منها نسبته الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضى ومنشأ ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلد الخبير بمعانى كلام المصنف المحقق المحلى فى حلها كان خيرا له ومنها زعمه ان الذى نقله المصنف عن القاضى فى المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذى نقله انه مكلف به وكانه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل فى الطلب فى قول المصنف لا طلبه خلافا للقاضى فلم يعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة خبرته بالكتاب بل وباصل هذه المسئلة فانها لا تتقيد بهذا الكتاب ومنها التوقف فى نقل المصنف حيث قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصا العزيزة والغريبة ومنها التاويل الذى ابداه فان فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الائمة ان كلا من المكروه والمباح ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تاويله الفاسد البارد وانما معناه بالنسبة للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أى طلب تركه لان التكليف عند القاضى الطلب كما ان الحرام مكلف به أى مطلوب الترك وأما المباح فقد صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك قول الزركشى وقال الاستاذ الاباحة من التكليف على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته وردبان

العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فاطلق عليها انها من التكليف لاجل الملازمة اه فمع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه ثم الجواب كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تؤول بتأويل فاسد بارد مخالف لما قاله ثم اعتذار المقترح ربما يجرى فى غير المباح الا أن يجاب بالاستغناء عنه فى غيره فليتأمل (قوله لانهما مأذون فى فعلهما) قال الكمال اللائق بالمدعى أعنى كون المباح جنسا للواجب هو الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق شئ على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اه (وأقول) جوابه اما أولا فما صنعه الشارح هو صنيعهم وأما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح هو اللائق المذكور لانه استدل باشتراكهما فى الاذن فى فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا أن المباح اعم لانه اذا شاركه الواجب فى الاذن المذكور وامتاز عنه بما ذكر كان هو أعم منه والاعم من شئ بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره وانما آثر الشارح هذا الطريق لامرين * الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحا بما هو ظاهر فى مدعى المخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان فى صورة الاعتراف صريحا بذلك فبالغ فى الاحتراز عن ذلك وان كان فى تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من دقائقه التى خفيت على المعترض * والثانى التوطئة لمقابلة قوله واختص الخ بقوله قلنا واختص الخ وحينئذ فالكمال اما أن يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللائق بحسب المعنى كما هو ظاهر كلامه واما أن يدعى انه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر اندفاع كل منهما ولله در الشارح (قوله فلا خلاف فى المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معنيين للمباح والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وانه لا معنى له غيره قال العضد الى آخر ما حكاه عنه مما يوافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يفضى الى ان قول المصنف والاصح غير صحيح اه (وأقول) جميع ما ذكره مما يتعجب منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلام أهله فيما فيه او انه يمتنع مخالفة ما فيه وكل ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل وكم استدرك الائمة على العضد وكم فاته من الاصول ومهماته كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير ففيه أمور * الاول انه كان الواجب أن يقول النظر فى كلامه بافراد الضمير الراجع للعضد فانه لم ينظر فى كلام غيره كما يقطع به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل الا بكلامه * والثانى انه كيف يسوغ لعاقل أن يدعى قطع النظر فى كلامهم بان خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور تركب الواجب من التخيير بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما نقيضان (فان قلت) عذره فى ذلك متابعة العضد (قلت) اما أولا فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما قال ظن قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز أن يكون مراده ان ظنهم ما ذكر بحسب ما ظنه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصا مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء فلا خلاف فى المعنى اذ المباح بالمعنى الاول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى المخير فيه وهو المشهور غير جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور قول الاصفهانى فى شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير
كلامه على نحو المنقول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظى وذلك لانه ان أريد بالمباح
المأذون فقط فلاشك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان أريد به المأذون مع
عدم المنع من الترك فلاشك أنه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنسا له اه وقول الزركشى
مانصه ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظى راجعا الى هذه أيضا فان بعضهم
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالمخير فيه لم يجعله جنسا ومن فسره بالمأذون فيه جعله
جنسا اه فتامل تعبير الاصفهانى بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا خلاف الحق
وقول الزركشى فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصريح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف
مع الاقتصار على مراجعة العضد فى أمر مشكل لاتصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصريح غير
العضد ممن يعتد به فى امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر فى كلامهم يقطع بما ادعاه
ولاحول ولاقوة الابالله وأما قوله وانه لامعنى له غيره فمما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب
العلامة القرافى فى شرح المحصول مانصه وفسرت الاباحة بنفى الحرج عن الاقدام على الفعل
فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولايخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير
المتقدمين والثابت فى موارد السنة وانما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون اه فهذا نص
قاطع على اثبات مانفاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر فى كلامهم يقطع بنفيه مع انه لم يزد
فى النظر فى كلامهم على مراجعة ماقاله العضد تبعا لابن الحاجب فاعجب مع ذلك لمبالغة الشيخ
خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب
وأتباعه وأما قوله وما قاله الشارح يفضى الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشا لان حاصل ماقاله
المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطعا لايفضى الى مازعمه ولهذا كثر فى كلام أهل سائر
الفنون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان انه لفظى حتى فى كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع
أحد منهم فى موضع من المواضع بطلان ذلك ولاعابه ولااعترض به ويلزمه ان يكون قول
المصنف الآتى والخلف لفظى مبطلا للتصحيح الذى قبله فكان عليه ان يعترض به أيضا وكذا
كل ماذكر المصنف فيه أن الخلف لفظى يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذى ذكره قبله وكذا
كل ماوقع من أمثال ذلك فى سائر الكتب وسائر الفنون يلزمه أن يكون ماذكروه فيه من كون
الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذى معه ولاقال ذلك ولايقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان
ماذكره الكورانى فى هذا المقام بمعزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)
قال الكمال ومن تبعه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك فى كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول)
ان كان محذور هذا الايهام مجرد نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدوا فهذا لاضرر فيه
اذ لاضرر فى مجرد التصرف فى حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصا اذا ترتب عليه
فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحينئذ فاعتراض
ذلك ليس الامن قبيل التعبير فى وجوه الحسان وان كان محذوره ايهامه اتحاد محل الخلاف مع
فساد اتحاده فلا أثر لهذا الايهام للقطع باندفاعه بقول المصنف والخلف لفظى فانه صريح فى
عدم اتحاد محل الخلاف فتامل (قوله أى واجب اذ مامن مباح الا ويتحقق به ترك حرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (أنه) أى
المباح (غير مامور به من
حيث هو) فليس بواجب ولا
مندوب وقال الكعبى انه
مامور به أى واجب اذ
مامن مباح الا ويتحقق
به ترك حرام ما فيتحقق
بالسكوت ترك القذف
وبالسكون ترك القتل وما
يتحقق بالشئ لايتم الابه
وترك الحرام واجب وما
لايتم الواجب الابه فهو
واجب كما سياتى فالمباح
واجب ويأتى ذلك فى غيره
كالمكروه

أقول ايضاح ذلك أن المراد الوجوب المخير بمعنى ان الواجب فى ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث انه أحد الامور التى يتحقق بكل منها الواجب الذى هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه ولا يخفى ان كف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه الا بوجود شئ من الامور المنافية له فغيبة زيد مثلا لا يتصور الكف عنها الا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو حراما ومكروها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مامورا به ومنهيا عنه باعتبار جهتين فظهر ان كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح او غيره اذ لا يمكن تحقق ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر انه لا فرق فى توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشئ مما فى ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم يأثم وحينئذ يتحقق المباح منفكا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتى فى مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف أى الانتهاء عن المنهى عنه الى ان قالا وقيل يشترط فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب اه يقتضى ان الاصح انه لا يشترط فى الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن فى الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضى اعتبار القصد فكأنه خالفه فيه واذا علمت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوى واشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخلص عن دليل الكعبى بان يقال لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذى هو واجب لان ترك الحرام الذى يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به فى النهى كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الافعال الوجودية التى هى اضداد الحرام ولا خفاء فى توقف الكف على القصد له ولا فى أن الكف عن الشئ فرع خطوره بالبال وداعية النفس له فمن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حركها فى مباح أو غيره من غير ان يخطر بباله الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الاصلى فى حقه فقد ظهر ان اجتماع الترك الواجب أعنى الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقى لا لزومى فاذا اجتمعا فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح او غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبى كما ذكره البرماوى فى شرح ألفيته وقد أشار اليه شيخنا فى تحريره اه وذلك لانه ظهر ان كلا من الكف مع القصد اليه واخطاره بالبال والانكفاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وانه لا يتصور تحققه الا بالتلبس بشئ من المنافيات لذلك الحرام فلزم توقف كل منهما فى تحققه على ذلك التلبس وما ذكر من المقدمات وأطال فيه لا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتامل وقوله فقد ظهر الى قوله اتفاقى لا لزومى ان أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع

اذ محله كما علم مما تقدم ان ما معه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البدل حتى يكون
الواجب أحد الامور مما معه وغيره مما يمكن ان يكون معه أو لا وان أراد به الاجماع على التخيير
والبدل فلا نسلم انه ظاهر مما قرره هذا الذى زعم من ان هذا الاجتماع اتفاقى لا لزومى بل ولا يصح
هذا الزعم فى نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبة مناقض لانتفائه الذى لا يتحقق الا بأحد تلك
الامور فيلزم من انتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور للزومه لذلك الانتفاء وعدم
امكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود احد
الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما
حيث لزم ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد اتضح
اتضاحا قويا ان كف النفس عن الغيبة مثلا لا يمكن تحققه بدون التلبس بشئ من منافيات
الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب
الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفكاكه عن ذلك الكف بان يتحقق ذلك الكف بدون
ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم أن مجرد ذلك لا يثبت اللزوم لم يقدح هنا بل يكفي توقف تحققه
عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالموصوف بالوجوب هو الكف
لا ما يقارنه الخ ان أراد الموصوف بالوجوب اصالة فسلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع
منعا واضحا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به اصالة وما قارنه موصوف
به لانه مقدمته ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام
وعلل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لامتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندين
أو فصول متعاندة ومن ثم امتنع ان يكون للشئ مميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور
على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم
كونه واجبا ولا خفاء فى تعاند جواز الترك والمنع ويجاب بانه ان أراد امتناع التقوم المذكور
باعتبار واحد فسلم ولا يرد اذ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان
هذا من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ فى فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا
أى من حيث عمومه امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع
أحدا خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الآمدى ولا خلاص
عنه أى عما قاله الكعبى الا بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على
أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا
ترك به محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما اذا ترك بها
واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا منع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم
بالنظر الى جهتين كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة ونحوه وبالجملة وان استبعده من استبعده
فهو فى غاية الغموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيرى حله اه ثم قال شيخ الاسلام
ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه أن يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو
خرق للاجماع اه ويجاب بان اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البدل من
حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليتأمل فظهر ان فى هذا الطريق الذى

نقله عن البرماوى وشيخه فى كونه مخلصا انظر افضلا عن كونه أحسن مايخلص ولا يبعد أن هذا هو السبب فى ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من ان المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ماعرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليتأمل وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكورانى فى قوله مانصه وقال المصنف والخلف لفظى ولهذا قيده بقوله من حيث هو احترازا عن الاستلزام المذكور وليس بشئ لانا لانسلم اتصاف المباح بالوجوب فى صورة وقد سبق تحقيقه ومايظن من ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلط لان استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعيا ألا ترى انه لو لم تكن الاباحة أمرا شرعيا كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت اه وذلك لانه قد بان بما لا مزيد عليه الذى عقل توقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما ملاحظة كونه شرعيا فلا دخل له فى ذلك كما لا يشتبه على ذى فضل فليتأمل (قوله والخلف لفظى) يصح رجوعه للمسئلتين وكلام الشارح لا ينافى ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذ هى انتفاء الحرج) قال شيخنا العلامة أى الاثم وهذا الحد لا يطرد لصدقه على المكروه والمندوب مع مافيه من تعريف الاباحة التى هى أفعال بالانتفاء الذى هو انفعال اه (وأقول) أما قوله لا يطرد فهو بناء على تفسيره الحرج بقوله أى الاثم ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالاعم كما اختاره الاقدمون واما قوله مع مافيه الخ فهو عجيب لان هذا أمر اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال فى الاصل على الافعال للمعنى الذى هو من قبيل الانفعال ثم لا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ بسببها (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الاباحة شرعية اذ الشرعى مايتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذ هذا الدليل بعينه جار فى غير الاباحة من الاحكام الاربعة اذ هى ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اه (وأقول) عبارة العضد الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا اه وقوله ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية قال المولى سعد الدين فان قيل من اعتقد ان الاباحة لا يلزم ان تكون حكما شرعيا وانها تحقق قبل الشرع فكيف يقدح فى دعواه انكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى ننكر ان ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك اذ خطاب الشرع بذلك اه وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لانه بناه على مافهمه من ان المراد بالشرعى هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل فى الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة فى الشرع الخ فالحاصل ان النزاع فى المراد بالاباحة المستعملة فى لسان الشرع فان لها معنيين أحدهما الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقا والثانى تخيير الشارع بين الفعل والترك فاختلفوا هل المراد منها فى لسان الشرع المعنى الاول أو الثانى وأما بقية الاحكام فليس لها

(والخلف لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن انه مامور به من حيث ماعرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه فى ذلك كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (أن الاباحة حكم شرعى) اذ هى التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا اذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الاصح (أن الوجوب) لشئ (اذا نسخ) كأن قال الشارع نسخت وجوبه

معنيان

معنيان حتى يختلف فى المراد منهما فى لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه
فى غير الاباحة وعما يناسب ذلك و يرمز اليه نسبته مقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد
الاختلاف فى ان الاباحة ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تتجه نسبة ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل
مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمله وبما تقرر يظهر للمتأمل ما فى تقرير الكورانى
فى هذا المقام وأنه بمعزل عن المقصود (قوله بقى الجواز) أقول بقاء الجواز بمقتضى النسخ
لا ينافى انه قد يمتنع العمل به عند المعارض اذ غايته بقاء الجواز أن يكون كدليل عورض بما
يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل
آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ فيه وجوبا وجوازا والا فلا ورود لذلك مطلقا وأما
قول الكورانى وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع
الاجزاء والقائلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اه ففيه
ما فيه وقد نقل السعد فى شرح الشمسية عن الشيخ فى الشفاء ان المطلقات المستعملة فى العلوم
كليات فليتأمل (قوله ولارادة ذلك قال أى عدم الحرج) قال شيخنا العلامة اى ولارادة ان
الجواز الباقى هو الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك قال ذلك ولا يخفى على ذى لب ان
الكراهة يصدق عليها عدم الحرج دون الاذن فى الفعل والترك لانها نهى ومن ثم كان المكروه
من القبيح المعرف فى النهى عنه دون الحسن المعرف بالمأذون فيه كما مر بجميع ذلك فكيف
يصح أن يراد احدى العبارتين بالاخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذى لب صحة التجوز ووقوعه
وشيوعه وانه لا حجر فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بانه أبلغ من
الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعا ان يراد على وجه التجوز بالاذن فى الفعل والترك عدم المنع منهما
على سبيل التحتم وان يجعل علاقة هذا التجوز اللزوم فان العدم المذكور لازم للاذن المذكور
وان يجعل قرينته التفسير المذكور أعنى قوله أى عدم الحرج لان الظاهر المتبادر من الحرج
هو الاثم فالتفسير بعدم الاثم دال على ان المراد بالاذن فى الفعل والترك انتفاء الاثم عنهما فقول
الشيخ دون الاذن فى الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن فى الفعل والترك ما هو
ظاهره لكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازى وهو عدم المنع منهما على سبيل التحتم وهذا
قطعا صادق على الكراهة اذ لا منع فيها على وجه التحتم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى
العبارتين بالاخرى قلنا هذا عجيب للقطع بانه يصح ان يراد باحدى العبارتين معنى مجازى هو
موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد باحدى العبارتين الاخرى أى معنى الاخرى بهذا الطريق
فانه يصح قطعا ان يراد بهذا أسد معنى هذا شجاع وفى هذا ارادة احدى العبارتين بالاخرى فقد
ظهر انه لا اشكال فى صحة ما ذكر عند من راجع لبه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن فى الفعل
والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضا وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر
منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافى ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن المأذون الخ لانه مبنى
على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قد يقال انه يقتضى دخولها
فى الجواز المبين بقوله من الاذن فى الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها و يجاب بمنع انه لا يدخلها
اذ الاذن فى الشئ تجويزه اه والظاهر ان مراده بقوله تجويزه عدم المنع منه على سبيل التحتم

(بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بدون فصل ولارادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي على ما بيناه فليتامل (قوله اذلادليل على تعيين أحدها) أورد شيخنا العلامة عليه سؤالا وجوابا وأقول مما يضعف السؤال و يقوى الجواب ماقرره من ان النفي قد يتوجه الى المقيد والقيد جميعا (قوله مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لابعينه) فيه أمران * الاول قال الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجي بين الماء والحجر والتخيير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجويني جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أى بخلاف ما اذا لم يجز ومثله قبل ذلك بقوله لجماعة استعدوا للامامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما ذكر انه الوجه من عدم التقييد هو الذى يظهر أنه الصواب الذى لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أولا اذ لا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سيأتى في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووى الوجوب وعليه القاضى الباقلانى وغيره وصرح عليه بانه من قبيل الواجب المخير كما سيأتى مع ان هذا التخيير لم يثبت بالنص وان نوزع فيه لان تلك المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوصا كما يعلم مما سيأتى وحينئذ فمن ذلك تخيير من اشتبه عليه طاهر بنجس بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر بيقين كما ذكره بعض شراح منهاج الفقه ومنازعة بعضهم فيه لا التفات اليها ولا ينافى ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الاصل أو المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمرا تعبديا حتى يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما اطبقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح * والثانى انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحد الموضوع والمحمول و يجاب بانا لانسلم اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بالواحد منها لابعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لابعينه في الواقع فتغايرا وأفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وحينئذ فيصح حمل الامر في عبارته على النفسي ولا يتعين حمله على اللفظى (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بانه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب موجبا أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أى ايجاب واحد من أشياء يستلزم أو يثبت ايجاب واحد لابعينه وبهذا يظهر عدم تعين حمل شيخنا العلامة الامر في المتن على اللفظى بقرينة قوله يوجب لئلا يتحد الموضوع والمحمول فليتامل مع ان هذا الحمل قد لا يخلص من الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد لابعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لابعينه زائد على ما قبله قلنا فاحمل الامر على النفسي وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد مبهم) أى في الظاهر فتامل

اذلادليل على تعيين أحدها (وقيل) الجواز الباقي بعقومه (الاباحة) اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) اذ المحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لان نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أو لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتى في الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) مبهم

كل الاقوال الآتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام فى شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابهاما بل هو كالاعتاق كما سبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه فى تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة ليبين صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تأتى هذا المعنى هنا اذ الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعين هنا المعلومية والتميز ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أى بنوعها لا بشخصها لان التعين بالشخص انما يكون بعد وقوعه فى الخارج اه لكن يتجه ان يقال أى بنوعها أو بشخصها اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصدق بهذا المد أو بهذا الثوب فليتامل (قوله يوجب واحدا لا بعينه) أى حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وكذا يقال فى الكراهة فى مسئلة التحريم الآتية وهذا كله فى غاية الظهور ولا ينبغى التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينها) فيه أمران * الاول انه شامل للمتواطئ كما فى أعتق هذا العبد أو ذاك العبد أو ذلك العبد والمشكك كما فى آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم * والثانى قال شيخنا العلامة فى هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذ المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه فليتأمل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أى الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ولا يخفى على ذى لب خصوصا من له المام بكلام الائمة فى هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم فى كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينها وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان أراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس بصحيح لما تقرر مما الامر بدعليه لذى لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققه فى كل منها وصدقه عليه مشتركا بينها وان أراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتبه على من حضر لبه اذ ليس مرادهم الا مفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتى التصريح به متكررا فى كلام السيد لا ذاته فكان منشأ الاشكال اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحدها مبهما أمر كلى يصدق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه أمر لا يحصل الا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان أيها فعلت جاز لك ترك الباقى وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعين أو بالوجوب على التعين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعين كالصلاة

(من أشياء) معينة كما فى كفارة اليمين فان فى أيها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها

في ضمن أي معين منها لانه المأمور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) في ذلك واحد منها

وأ كل الخبز الخ اه وقال أيضا وذلك الحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر بالكلي أمر بجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت ما ذكره هناك فهو وهم ومنه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي فان كان هو الواجب ظهرت المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فانه من مزال الاوهام اه بقي انه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكر انه الواجب هو الكلي المنطقي أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني (قوله في ضمن أي معين منها) هذا لا ينافي ما تقدم عن السيد من ان الواجب الامر الكلي لا الجزئي خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب القدر المشترك لا من حيث تعينه في بعض افراده لكن التعين من ضرورة تحققه ونظيره ما يأتي ان الامر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرة من ضرورة تحقق المامور به (قوله لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أورده بصيغة الحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب في كلام السيد من ان الامر بالكلي أمر بجزئي الخ وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاما عن العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحدا منها كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المنافاة لان الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك بينها كما سبق ايضاحه بما لا مزيد عليه للعاقل (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ) يفيد ان الخلاف بين هذا القول والاول معنوي وقيل انه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام في حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة ان الامر بواحد مبهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله قلنا ان سلم ذلك أي ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهذا القبيل ان يمنع المنافاة اما بان الامر بالواحد المبهم لا ينافي كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المبهم لما كان مشتركا بينها جاز ان يكون الامر به أمرا بكل ما يصدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد مبهم من أشياء أي بالقدر المشترك بينها لا ينافي وجوب الجميع لجواز ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة الى تعليقه بكل فرد من أفراده كما تقرر ونظيره ما قيل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم الموضوع على وجه يسري الى كل واحد من أفراده واما بان المراد ان الامر بواحد مبهم بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة ففرض ان الامر بواحد مبهم بحسب الصورة لا ينافي ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان سلم المنافاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فليتأمل

قوله

(قوله اذ يجب ان يعلم الآمر المأمور به) فان قلت لم عال كون الواجب معينا عند الله أى يلزم
ان يكون فى الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور
فجعل التعين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا (قلت) لان
المطلوب الذى هو كون الواجب معينا أعنى التعين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم
المذكور ولا يكفى فى ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب
معينا عند الله وهذا فى غاية الظهور بادنى تأمل (فان قلت) لكن قوله الآتى بل يكفى فى علمه
به الخ يخالف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى
ماذكر لان معناه بل يكفى فى علمه أى الذى يجب ان يكون بقرينة ما صدر به ولعمر الله انه مما
لا يرتاب فيه ذو لب واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم
ان القائل باللزوم يرى التعين لازما للعلم وجب العلم أم لا ويرى وجوب التعين لازما لوجوب
العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده
بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والالقال فى وجوب
علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفى التعليل بالعلم من
غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعين للعلم لا يكفى فى ثبوته أعنى ثبوت التعين
لجواز ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه
لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعترض بل لتوقف اثبات
المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعين لازما
لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور ان مراد هذا
القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علله الشارح بانه يجب ان يعلم الآمر المأمور به
وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكر فلا أثر له
فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك
بان التعين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعين اذا لزم العلم لزم وجوبه فان زعم
ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بانه كان ينبغى ان يجعل
اللازم وجوب التعين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة فى كلامه لذلك
أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة فى هذا الرد المشار اليه فلا التفات اليها
لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التى ادعاها هذا القائل فانه
ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لا نسلم
ان وجوب العلم يستلزم التعين بل يكفى فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد
المنازعة فيه فلا أثر له واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعين لازم للعلم كما قد
يصرح بارادته ذلك قوله وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما
لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعين اذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب
العلم ولا يرد ان العلم قد يتخلف عن وجوبه افساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح
الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضاحه بما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ
يجب أن يعلم الآمر المأمور به
لانه طالبه ويستحيل طلب
المجهول (فان فعل) المكلف
المعين فذاك وان فعل
(غيره) منها (سقط) الواجب
بفعل ذلك الغير لان الامر
فى الظاهر بغير معين
قلنا لا يلزم من وجوب علم
الآمر المأمور به ان يكون
معينا عنده بل يكفى فى علمه
به ان يكون متميزا عنده عن
غيره وذلك حاصل على قولنا
لتميز أحد المعينات المبهم
عن غيره من حيث تعينها

فهو ممنوع والملازمة فى قوله والاقال ممنوعة لان مراده بقوله بل يكنى فى علمه الذى تقدم انه يجب بدليل صدر كلامه فان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعليك بالتأمل ولاتهولنك تلك التهويلات فانها لم تبن على أساس وان كان لابد من الجمود على التقليد فلايخفى ان تقليد الشارح أحق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لامنشأ لها الا الانحراف والافالشارح لم يزد على ماقالوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على ماقرروه (قوله وقيل هو أى الواجب فى ذلك مايختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعنى الواجب عند الله مايختاره المكلف بقرينة ماذكره بعد من ان الاقوال غير الاول متفقة على نفى ايجاب واحد لابعينه مع كون القول بذلك مع ماقبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العضد وغيره وان أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما يأتى فى تحريم واحد لابعينه يقتضى موافقة الكثير انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ماذكراه غير ضرورى ولايحتاج اليه ولايختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعضد أوغيره خصوصا فى النقليات وانما وصف ماقبله بانه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضا يعين عند الله باختيار المكلف لان ذلك وجد فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب فى خصلة بعينها بخلاف هذا (قوله وانما يدركها فى المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المفسدة فى فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها فلايمتنع تحريم واحد منها لابعينه اذ بترك أى واحد منها تنتفى المفسدة أوفى ترك الجميع منها دون ترك كل واحد منها فلايمتنع ايجاب واحد منها لابعينه اذ بفعل أى واحد منها تنتفى المفسدة فادراك المفسدة فى الفعل أو الترك لايتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه ولعل هذا فى غاية الظهور ثم رأيت السبكى بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال مانصه وتحقيق هذا الكلام انما ينتج ان المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدها لاخصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام وانما قصدوا الفرار من لفظ يوهم ان بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لايجوز التخيير بين الواجب وغيره اه فليتامل (قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير) فى شرح المنهاج للشيخ الامام تبعا لغيره فرع اذا باع قفيزا من صبرة فالمعقود عليه قفيز لابعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة وعندى انه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشترى واحدا منها لانقول انه كان معينا بل تعين فيه بعد ابهامه وكذا اذا ادعت المرأة الى تزويجها من بكفأين وجب من أحدهما كالمستعدين اما اذا طلق احدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين مايختاره اه وقد يقال قضية ماتقدم فى مسئلة بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الاصاعا كان هو المبيع سواء كانت معلومة الصيعان أو مجهولتها لوجود القدر المشترك فى ذلك الصاع الاان الفقهاء فرقوا بين المعلومة والمجهولة فى ذلك فليتأمل (قوله لتخيير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لاتخيير فيه وذلك لايضر فى التسمية بالواجب المخير لان

(وقيل هو) أى الواجب فى ذلك (مايختاره المكلف) للفعل من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأى منها يفعل قلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لالخصوصه للقطع باستواء المكلفين فى الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفى ايجاب واحد لابعينه كنفيهم تحريم واحد لابعينه كما سيأتى لما قالوا من ان تحريم الشئ أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف فى الخروج عن عهدة الواجب بأى من الاشياء بفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا

(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها أعلى ثوابا وعقابا وأدنى كذلك (فقيل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقيل يعاقب على أدناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدها من حيث انه أحدها الا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدها الا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها فعلى المكلف تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منعهم ذلك كمنعهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهى كالمخير)

وصفه بالتخيير من قبيل وصف الشئ بوصف متعلقه (قوله أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقيد صحة الاستدلال على مثل ذلك بصحة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك) فان قلت لا شك ان الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم فنظر اليه فى أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا) أقول هذا الكلام فى غاية القوة وان نازع فيه جمع كالكمال حيث قال فيقال عليه لا نسلم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال افعل أحد هذه الامور وأيها فعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدها من حيث انه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التى تحقق فى ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون الا على القدر المشترك دون التفاوت الزائد لانه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد نفى تفاوت ثوابه بتفاوته فى افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع فى المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقى انه قد يخفى جدا تصور ترتب الثواب على الفرد من حيث انه أحدها دون خصوصه فان لذلك الاول مثلا الاول من حيث خصوصه ثوابا معينا فان حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدها وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو فى غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشروطه فليتأمل (قوله وقيل لم ترد به اللغة) أقول لا يخفى على ذى عقل صراحة هذه العبارة فى ان هذا الاختلاف فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز وعدمه لكن المراد بان اللغة لم ترد به انها لم ترد بطريقه وهو الصيغة التى يفهم منها النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فانه طريق للنهى عن واحد مبهم من شيئين فقد ثبت ورود اللغة بطريقه أجاب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هى نهى عن طاعتهما اجماعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رد هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد مبهم فهى طريق لذلك ولا ينافى ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة

أى والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لاتتناول السمك او اللبن أو البيض يحرم واحدا منها لابعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالا ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم فى ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم فى ذلك مايختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها امتثالا أو فعلت وهى متساويه أو بعضها أخف عقابا وثوابا فقيل ثواب الواجب والعقاب فى المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفى المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معا أم مرتبا وقيل العقاب فى المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من

بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها على معناها الاصلى مانع لكن هذا لاينافى انها طريق لماذكر ولايخفى على ذى عقل فضلا عن ذى فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته للمقصود ومنه يظهر ان الكورانى لم يزد فى هذا المقام بعد خطئه فى فهم المقصود مع ظهوره على التغبير فى وجوه الحسان حيث قال فى قول المصنف وقيل لم تردبه اللغة مانصه اشارة الى منع من جهة المعتزلة تقريره انكم ادعيتم ان النهى عن واحد لابعينه جائز وهو كمسئلة المخير ولايستقيم قياسكم على ذلك اذ فى المخير ورد الامر من الشارع بذلك وفى النهى لاورود للنهى من الشارع بذلك ولادل عليه اللغة اذ لم نجد فى كلام العرب ماهو نص فى ذلك وقوله تعالى ولاتطع منهم آثما أو كفورا التحريم لكل واحد لا لواحد لابعينه وهذا الكلام منهم فى غاية السقوط اذ الكلام فى الجواز لا فى الوقوع وماقاله بعض الشارحين ان الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح اهـ فتأمل مااشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى فاما قوله اذ الكلام فى الجواز لافى الوقوع فلايخفى فساده ومخالفته لقول المصنف وقيل لم تردبه اللغة الصريح فى ان هذا الاختلاف فى الوقوع لافى مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشا غلطه سريان ذهنه الى قول المصنف أولا ويجوز تحريم واحد لابعينه مع غفلته عما الكلام فيه وهو قوله وقيل لم تردبه اللغة الصريح فى الاختلاف فى الوقوع كما تقرر واما قوله وماقاله بعض الشارحين يعنى المحقق المحلى الى قوله فماله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ماقاله المحقق المحلى ودقته بما لامزيد عليه لكنه لما خفى على الكورانى ولم يقدر على مطعن فيه لم يزد على التقول الباطل والبهتان الذى ماتحته من طائل كما لايخفى على فاضل واما مايفهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهى كالمخير القياس فهو ممنوع بل لم يقصد بذلك الا الاحالة ماهنا على ماهناك فى الفروع والاحكام السابقة كما قرره المحقق المحلى (قوله مسئلة فرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحد يتناول مطلق الفرض فلايطرد وقد يجاب بان النظر الى الفاعل فى الكفاية وقع التقييد بتركه وفى مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اهـ (وأقول) يجاب أيضا بوجهين * الاول ان المقصود تمييز فرض الكفاية عن فرض العين لا عن مطلق الفرض أيضا على قياس ماأجاب به الشارح عن ايراد سنة الكفاية وهذا جواب فى غاية الحسن والدقة كما لايخفى واما الاعتراض عليه الآتى فسيأتى بيان فساده * والثانى انا لانسلم تناول هذا الحد مطلق الفرض اذ لايصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلى أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الايجاب الجزئى وهو النظر الى فاعله فى الجملة فى بعض أفراده وقد يتعسف فى حمل جواب الشيخ على هذا الثانى (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصيله اذ القصد أى الطلب انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اهـ (وأقول) اما أولا فلا نسلم الحصر فى قوله انما يتعلق بفعل يؤيد المنع ان الايمان مطلوب والتحقيق انه ليس بفعل لايقال انما المطلوب مقدمات حصوله لانا نقول لايصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الامر انه انما صح طلبه والتكليف به للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ماادعاه من الحصر لاينافى تعبيره

بالاولى

بالاولى واما ثانيا فالمطلوب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله واما تحصيله فلا يقصد الا تبعا حتى لو تصور حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فعبر بالحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أوهم كونه مقصودا بالذات وليس كذلك وأيضا فاعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله واوفق به من اعتبار التحصيل المقتضى ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل وبعاية ذلك من الدقائق (قوله فى الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد والالكان فى حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه اذ اسناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فيلزم ذلك فقوله فى الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا ومشير به الى أن معناه المذكور مستفاد عرفا من تخصيص القصد بالاسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشير به الى أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) هو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفريع بالفاء (فان قلت) بل معناه أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فليتأمل اه (وأقول) لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد فلا يخفى منعه بأدنى تأمل فانه فى غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والالكان فى حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا الخ قلنا ان أردت بانه فى حيز يقصد تعلقه به كتعلق كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضى أن يكون عدم النظر المذكور مقصودا اذ لا يفهم من العبارة حينئذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيارة زيد من غير التفات الى عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جمعت بين قصد زيارة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمر الله ان هذا فى غاية الظهور وان أراد بانه فى حيز يقصد وقوع القصد على المجرور فالعبارة لا تحتمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه وانما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنها ليست كذلك كما ترى نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالته على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد فى الحد وانه ليس فى كلام الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتى وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ صريح فيه فانه صريح فى ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيدا فى التعريف ولو صح ما ادعاه الشيخ لقال الشارح وخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أى لم يختص القصد بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة فى التعسف ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرر بالمحل الذى لا يخفى فلا التفات اليه ولا تعويل عليه واما قوله فقوله فى الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا فنقول سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيته وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى

غير ماذ كر تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث انه أحدها حتى ان العقاب فى المرتب على آخرها من حيث انه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث انه أحدها (وقيل) زيادة على ما فى المختصر من طرف المعتزلة (لم ترد به) أى بتحريم ماذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقه من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتهما اجماعا قلنا الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره
(مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله) أى يقصد حصوله فى الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوى كالحرف والصنائع

وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أومن عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تميز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بماذكر (وزعمه) أى فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (وامام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجوينى (أفضل من فرض (العين) لانه يصان بقيام البعض به الكافى فى الخروج عن عهدته جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له وفرض العين انما يصان بالقيام عن الاثم القائم به فقط والمتبادر الى الاذهان

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قيدا من التعريف ثم قد يقال الاولى ان يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهما أو معينا واما قوله ومشير به الخ فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسفه ومخالفته لكلام الشارح كما أشرنا اليه أظهر من ان يخفى واما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يغير هذا السؤال بحيث لا يندفع بالجواب الذى ذكره وذلك بان لا يكون اشارة الى انه معنى ماذكر بل الى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله يقصد حصوله فى الجملة يقصد حصوله من غير اعتبار ماعداه بالذات وحينئذ فتفريعه عليه قوله فلا ينظر الخ فى غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفرع والمفرع عليه على هذا التقدير (فان قلت) أى فائدة فى تفسير الشارح وأى زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها نفى توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله حتى يتوهم أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصودا فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم ومنها بيان محترز قوله بالذات و بيان ان الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد يتوهم عدم الاحتراز واما قوله فى جواب السؤال الثانى قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجاب عنه بان الاكتفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر الى الفاعل بالذات فالاكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاما ظنيا كما هو المراد من التفريع (قوله لان الغرض تميز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بماذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يمترى فى حسنه وصحته من له المام بكلام الائمة وتصرفاتهم ولقد مر لى فى كلام من يحتج بكلامه فى أمثال ذلك لكنى لا استحضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد فى حواشى شرح الشمسية اعلم ان المتأخرين اعتبروا فى المعرف ان يكون موصلا الى كنه المعرف أو يكون مميزا للمعرف عن جميع ماعداه ثم قال والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ماعداه أو عن بعض ماعداه الى ان قال واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدوانى فى حواشى التهذيب واشتراط المساواة فى مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص نعم يشترط فى المعرف التمام ثم أطال فى بيان ذلك اه ولا يخفى ان هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين ان المعتبر فى التعريف كونه موصلا الى تصور الشئ بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه مميزا للمعرف عما قصد تميزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان الغفلة عن ذلك هى التى أوقعت الكمال فى قوله ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه فى هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة فى قوله هذا العذر يخرج قولهم مهم عن كونه حدا أى معرفا اذ هو مايميز الماهية عن جميع ماعداها بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع وبالطرد المنعكس اه وكيف يقدح قوله اذ هو أى المعرف مايميز الماهية عن جميع ماعداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه يميزه عن جميع ماعداه أو بعض ماعداه وأما الامتياز

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لان هذا فى المعرف التام وهو ليس بمراد المصنف ولا للشارح أو على رأى المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت الكورانى فى قوله تعريف المصنف لابد له من قيد آخر ليصير مانعا وهو أن يقال مهم يقصد حصوله من غير نظر الى ذات فاعله مع تأثيم الكل على تقدير الترك والا يدخل فيه سنة الكفاية والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه لاختلال تعريف المصنف طردا اه فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرر وأما قوله والعجب الخ فهو أدل قاطع على تهوره وفساد تصوره وذلك لان ذلك البعض من الشارحين الذى هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لفرض الكفاية المذكور قال ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال فى قول المصنف وسنة الكفاية كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذى عقل صراحة هذا الكلام فى اعتراف المحقق بان كلا من التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وان وجه اسقاطه ارادة التمييز عن شئ مخصوص وذلك حاصل بدونه مع ان تعريفه السنة بما ذكره هو مراد المصنف من هذا الكلام فهو ليس الا تعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل ان يفترى وينسب اليه تعريف السنة ويدعى عليه عدم التنبه وما أكثر مفاسد عدم التأمل واعتياد التهور وعدم التمهل ومن أمثلة الفضلاء * سريع الجواب كثير الخطأ * (قوله وان لم يتعرضوا له فيما علمت) قال الكمال وتبعوه كأن مراده انه لم يقف عليه فى كلام الائمة صريحا والا فقد وقع فى كلام الشافعى والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا ان قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بانه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية الى آخر ما أطال به (وأقول لا يخفى ظهوره فى المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشئ لمساويه اذ لا مزية له عليه وكذا يقال فى تعليل الشافعى المذكور فى آخر الكلام الذى نقله فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشئ لما هو دونه ولا لمساويه لعدم المزية (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق الكمال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم فى الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور هذا هو الحقيق بالاستبعاد أعنى اثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به فان قيل قد أشار المصنف فى شرح المختصر الى جواب ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لانه قد ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد باداء عمرو ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر اه (وأقول) قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا انما يأتى لو ارتبط التكليف فى الظاهر بتلك الطائفة الاخرى

وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف فى الاغلب ولمعارضة هذا دليل الاول أشار المصنف الى النظر فيه بقوله زعمه وان أشار كما قال الى تقويته بعزوه الى قائليه الائمة المذكورين المفيد أن للامام سلفا عظيما فيه فانه مشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه اليه النووى والاكثر (وهو) أى فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازى للاكتفاء بحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (والجمهور) فى قولهم انه على الكل لاثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض وأجيب بان اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم فى الجملة لا للوجوب عليهم

بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان فى امتثال الامر ابهاما وتعلقه بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى فى ذلك فليس فى التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان فى احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يغنى عن جواب المصنف الذى أشار فى شرح المختصر اليه فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشى بتقدير تمامه وحينئذ فالاستبعاد الذى زعمه مدفوع فتأمل بل أقول اذا قلنا بالمختار الآتى أن البعض مبهم آل الحال الى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية فى تعلق الطلب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوى فيها فلا اشكال فى اثم الجميع (فان قلت) فعلى هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان الطلب عم الجميع على القولين وكذا الاثم عند الترك (قلت) الفرق أن الطلب على قول الجمهور تعلق بكل واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك ومن فوائد الخلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه أفاد أن من شك أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق أنه خوطب به بعينه ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الدين نظير ما نحن فيه كليا لان دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط باداء غيره ولم يصح ان يأثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب فى الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء فجاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرها التعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها فى التعلق وأما قوله ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر فهذا لا يطابق المبحث اذ ليس المدعى تأثيم أحد باداء غيره بل تأثيمه بترك غيره فالمطابق له ان يقول ولم يثبت تأثيم انسان بترك أداء آخر وحينئذ يتخلص منه بأن التعلق فى الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليتأمل (قوله قال المصنف ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان * أحدهما للكمال قال يجاب عنه بأن الآية ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اﻫ وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعا بين الادلة اﻫ (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة المصنف الظاهرة فى مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشى فى الاستدلال به نظر وقد استدل به القرافى على أن الوجوب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا ينافى مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك * والثانى لشيخنا العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على فى قوله ويدل لما اخترنا ما نصه ثم لا يخفى أن كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضى أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فكون الفعل مطلوبا والفاعل غير منظور اليه بالذات غير معقول اﻫ (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء فى أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه أهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) اذ لا دليل على انه معين فمن قام به سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه

(وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أي يصير بذلك فرض عين يعني مثله في وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية وقيل لا يجب اتمامه والفرق أن القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة وما ذكره تبعا لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر الى الاصول أقعد مما ذكره البارزي في التمييز تبعا للغزالي من أنه لا يتعين بالشروع على الاصح الا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر الى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها والى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها انها مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا ثانيها انها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه

مستند بديهي مما لا يسمع مثله في مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترتيبه على ذلك زعم عدم المعقولية المذكورة ترتيب على غير أساس ويكفينا أن طلب الفعل من غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أي فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الاحكام دليل ظاهر في أن المنظور اليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وان الفاعل لم ينظر اليه الا لتوقف الفعل عليه ومما يقرب المعقولية انا نقطع بان السلطان مثلا قد يامر بابلاغ بعض الامور رعيته من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ الا من حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت رعيته عنده قبل التبليغ بلغها بنفسه فلو كان المبلغ منظورا اليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ واذا عقل هذا في الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله وقيل البعض من قام به) قال شيخ الاسلام هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه ككثير خلافه اه (وأقول) لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه مستقلا مع ظهور الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القائم به لم يلتفت لذلك ولم يعد مثل هذا الايهام ايهاما فانه لا أثر له (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أي ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكمال وللقائل أن يقول هذا مما لا حاجة اليه وان اقتضاه كلام المحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل فما أفاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوي بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم في تركه والا لزم تأثيم أهل الدنيا قال فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض (قوله ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيأ فلا يجب عليه قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع مع احتمال فعل الغير ومع ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال شيخ الاسلام أو يفعله اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض كونه جامعا بانه لو صح لزم اشتراكهما في وجوب الشروع واللازم منتف اه (وأقول) لا نسلم انتفاء اللازم لان المعتبر في الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه في أداء الفرض لكنه في فرض العين هو الجميع وفي فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو انتفى أثموا فقد اشترك الفرضان في أن الشروع ممن يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فانه في غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفي عليه ثم رأيتني أجبت مرة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالا لان الكلام ليس في الشروع في الجملة لوجوبه قطعا كما هو ظاهر بل في الشروع بالنسبة للجميع فلو وجب كان فرضا عينيا لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الاتمام لان علته حرمة الفرضية وهي موجودة من غير مانع وعندي أن الاول أقعد وأصوب

فليتامل (قوله لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا أن الفرقة الثانية اذا فعلت سنة الكفاية لايسلك بها مسلك فرض الكفاية فى ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الاولى لان المدرك هنالك بقاء الطلب وان سقط الحرج والفرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها الكان ملائما لما سلف فى فرض الكفاية (فان قيل) أين النهى على تركها كى يترتب اللوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه غايته الامر انه دليل عام غير خاص بكل مسئلة مسئلة من حيث خصوصها اه (قوله الذى يسعه وغيره) قال شيخنا العلامة فيه ايماء الى أن جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان أجزاءه هى اجزاء له والذى يقتضيه التاكيد بجميع أن المؤكد بها لابد أن يكون ذا أجزاء تحقيقا أو تقديرا ليقصد شمول الحكم لها فالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت الظهر ونحوه جوازا وقت لادائه وذلك لا ينافى أن مجموعها وقت أداء أيضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعمه من أن فيه ايماء الى ما ذكر ممنوع بل انما أومأ الى أن المراد بكل من وقت الظهر فى قوله جميع وقت الظهر وقوله وقت أدائه الذى يسعه وغيره ومن الهاء المجرورة بمن فى قوله ففى أى جزء منه أوقع هو مجموع الوقت ولهذا وصفه فى الثانى بقوله الذى يسعه وغيره فان الذى يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لا أى جزء منه أوقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله ففى أى جزء منه أوقع الذى وقع بيانا لجميع الواقعة تاكيدا للوقت الظهر ذى الاجزاء والى أن قول المصنف وقت لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيفيد ان كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التاكيد بالجميع وان مجموع الوقت موسع فقد أتى بما وافق المطلوب وطابقه قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا رأسا (قوله لا فى الزائد عليه) أى على الوقت أى وقت الجواز من وقت الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه هو ما لا يسعها ولا يخفى ان ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة فاكثر وبما لا يسع ركعة فلهذا قال وان كان الفعل فيه أداء بشرطه أى بان يدرك فيه ركعة وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أى فأكثر من آخر الوقت فى حق من زال عذره حينئذ من أرباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصبا واطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة بالمعنى الذى اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذى اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخصوص من وجه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة فى حق صاحب العذر الزائل وينفرد الاول فى ذلك فى حق غير صاحب العذر والثانى فيما يسع الصلاة ولا يخفى شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفقهاء فقول شيخ الاسلام فى قوله من وقت الضرورة أى ومن وقت الحرمة أيضا اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه فتامله (قوله فى قولهم بوجوب العزم) أى فى أول الوقت على مريد التاخير عنه قال العضد قال القاضى انه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو أتى باحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى

لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها فالثها انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره وقيل من بعض قام بها ورابعها انها تتعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تاكد طلب الاتمام على الاصح (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه) أى نحو الظهر كباقى الصلوات الخمس (وقت لادائه) ففى أى جزء منه أوقع فقد أوقع فى وقت أدائه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جوازا راجع الى الوقت لبيان أن الكلام فى وقت الجواز لا فى الزائد عليه أيضا من وقت الضرورة وان كان الفعل فيه أداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) أى مريد التاخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد فى الوقت (خلافا لقوم) كالقاضى أبى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره فى قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب فى جواز الترك

وجوب أحدهما فثبت الجواب أنا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الامرين مبهما اه ويمكن أن يجاب بان القطع عاذكر مسلم بالنسبة لجملة الوقت اذ لا تخيير بالنسبة اليه دون الجزء الاول منه الذى هو محل الكلام حتى لو فعلت فى أول الوقت كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت ولكونها أحد الامرين بالنسبة لخصوص الجزء الاول من الوقت ثم قال العضد وأيضا فلا نسلم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا أى عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره أى خصوصه من أحكام الايمان فيثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب او لم يدخل فلو جوز تركه واجب بعد عشرين سنة أثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب اه ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين الفعل والعزم فان من بادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها اذ لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة الى فعلها والفرق بين هذا العزم والعزم الذى يقول به القاضى وموافقوه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وانما يجب عند ملاحظة الواجبات اجمالا أو تفصيلا حتى اذا غفل عنها لم يأثم بترك العزم بخلاف الذى يقول به القاضى فانه خاص بدخول الوقت والقياس تأثيمه مع الغفلة حيث كانت عن تقصير كما يأثم بغفلته عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله وأجيب بحصول التمييز بغيره الخ) قال الكمال المجيب بذلك هو المصنف فى شرح المختصر وهو محل مناقشة اذ المراد فى جوابه التأخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم انما هو فى التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو أول الوقت ومرادهم فى التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخيره الجائز عن غيره بان يقصد بتأخيره الفعل فى الوقت فقد قال الاصحاب فى جمع التأخير انه يجب على المسافر ان يقصد فى وقت الاولى الاتيان بها فى وقت الثانية تمييزا للتأخير الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لانهم انما اعتبروا تمييز الواجب الموسع عن النفل وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع تمييز الفرض فى نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأييد بما قاله الاصحاب فى جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضا لظهور الفرق اذ فى ذلك اخراج الصلاة عن جملة وقتها الاصلى فلا بد من صارف عن العدوان الذى هو الاصل فى اخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه اذ ليس فيه سوى الاخراج عن أول الوقت الاصلى فليتأمل واما التأييد باتفاق أصحابنا فى مسئلة الامر المطلق عن التقييد بوقت أو فور على انه يجب العزم عند ورود الامر فقد مه ماسبق فى كلام العضد والكلام انما هو فى عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل (قوله وقال الحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكورانى وهذا الامتياز عن مذهب الجمهور رفقا له انتهى (وأقول) ان أراد لا يتميز فى نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الاداء على هذا فيما لاقاه الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور وبهذا القول ينكر الواجب الموسع كما سيأتى فى كلام الشارح بخلاف قول الجمهور فانه يثبته وان أراد لا يتميز من جهة فائدته فهو قريب (قوله وقع واجبا بشرط بقائه الخ) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة فيه اشكال

وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تأخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت أدائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان أخر) عنه (فقضاء) وان فعل فى الوقت حتى يأثم بالتأخير عن أوله كما نقله الامام الشافعى رحمه الله تعالى عن بعضهم وان نقل القاضى أبو بكر الباقلانى الاجماع على نفى الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت أدائه (الآخر) من الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله فى الوقت (فتعجيل) أى فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قال (الحنفية) وقت أدائه (ما) أى الجزء الذى (اتصل به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (والا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل فى الوقت (فالآخر) اى فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخى ان قدم) الفعل

لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها الزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الفعل أى وجوبه توجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب الخ انتهى (وأقول) يجاب أيضا بان معنى وقع تبين أى فى آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقائه فشرط البقاء شرط لتبين الوقوع وهو مقارن له لان زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وكان مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أى حال كونه محكوما فى آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لان البقاء انما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم فى الحال للحاكم * واعلم انه قد يرد على جوابه انا نعلم قطعا ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق انتفى نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه نفلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافى كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا لكن يلزم تأخر الشرط عن المشروط الا ان يجعل شرط الوجوب كونه فى نفس الامر بحيث يبقى ويمكن ان يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب فى نفس الامر وشرطه كونه فى نفس الامر بحيث يبقى لا نفس بقائه وهذا الشرط مقارن لمشروطه الذى هو نفس الوجوب فى نفس الامر ضرورة أنه قبل الآخر اذا كان يمتد أجله الى الآخر متصف بكونه بحيث يبقى الى الآخر ونفس الوجوب فى الظاهر وشرطه كون الظاهر ان يبقى وهذا الشرط مقارن لمشروطه أيضا والحكم بتحقق الوجوب فى نفس الامر وشرطه العلم بتحقق البقاء والحكم المذكور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتنزل العبارات على هذه الاحوال وعلى هذا فقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز أن يبقى على ظاهره أى شرط نفس الوجوب فى نفس الامر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى ان يكون بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز أن يكون واجبا حالا مقارنة بناء على أن المراد الوجوب فى نفس الامر وأن قوله بشرط بقائه بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليتأمل * والثانى ان قضيته ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج ما نصه والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا فى المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة اهـ * والثالث أن الزركشى ضعف طريقة الكرخى بان كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد اهـ ويجاب بمنع ذلك لان الممتنع عدم اتصافه فى نفس الامر باحدهما اما عدم الحكم باحدهما والتوقف فى الحكم الى التبيين فلا فان الموقوفات كذلك فى الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بان وقع ذلك فى الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقائه) أى بقاء المقدم له (مكلفا) الى آخر الوقت فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبقى من أدركه الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا النعت وهذا الضمير للآخر وهو صحيح ولا يرد عليه ان التبين بالبقاء لا بالآخر لان الآخر مقيد بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا النعت والضمير لقوله أن يبقى مع أن فيه ركة مع قوله وان أخر عنه اذ يصير التقدير وان أخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف الى آخر الوقت وان كان صحيحا بنوع تكلف فليتأمل (قوله بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا) أى أو ثانيه والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن فى أوله أو فى ثانيه وهكذا (قوله عقب ما يسعه منه مثلا) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام فى مثلا هذا راجع الى الموت عقب ما يسعه فان ظن الفوات بسبب آخر كجنون واغماء وحيض فكذلك اه لا يقال هلا جعله أيضا راجعا الى ما يسعه اشارة الى ادخال الزائد على ما يسعه أيضا لانا نقول الزائد على ما يسعه داخل فى قوله ما يسعه فلا حاجة الى الاشارة اليه بمثلا نعم يتجه أن يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما يسع مثليه مثلا ان قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح أو الى أن يبقى منه ما يسعه فقط مثلا فلا بل الوجه حينئذ عدم العصيان بجواز هذا التأخير حينئذ * والثانى انه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحترز قوله يسعه منه ومفهومه انه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأثم وليس ببعيد لكن لم أقف على نقل فيه (قوله لظنه فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة الباء سببية متعلقة بظنه فيفيد أن التأخير واقع وانه مع الظن علة العصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حينئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شئ من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه (وأقول) ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لان الفرض وقوع التأخير بمعنى الشروع فيه فيصح حينئذ تعليل العصيان بانه ظن تسبب الفوات عن هذا الذى شرع فيه وحاصله انه شرع فى شئ يظن انه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن انه يترتب عليه ذلك معصية لان تفويت الواجب عمدا معصية والشروع فيما يظن به تفويته شروع فيما يفوت الواجب عمدا فيكون معصية لان العصيان مما يكتفى فيه بالظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بفوات والكمال علقه بعصى وفيه بعد (قوله ومن أخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره) أى آخر الوقت فيه أمور * الاول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعلقه بقوله أخر يوجب استدراك قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه أخر فعل الواجب الى آخر الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تأخيره الى آخره اذ لا يصدق تأخيره الى آخره الا ان بقى حيا الى آخره فتأمله * والثانى انه ينبغى أن يكون فى معنى ظن السلامة الى آخره ظن السلامة الى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقى من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله اطلع على أن هذه المسئلة مصورة فى كلامهم بما اذا ظن السلامة الى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم * والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الاسلام فى الشك فى ذلك قال والوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك فى الفروع اه * والرابع انه ينبغى أن يكون اقتصار الشارح على الموت فى قوله من الموت على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من موانع

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمن به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا ينفصل عن الواجب (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فان عاش وفعله) فى الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه فى الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان أبو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق بظنه وان بان خطؤه (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) انه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصى

الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي وهذا فيما اذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت فان كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفتاوى اذا نام في اثناء الوقت الى أن خرج فينبغي ان يعصى قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم في عدم العصيان ما اذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها قلت هي على حذف مضاف أي بعلم سلامتها قال العضد أي ردا على هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال اه (وأقول) في تاديته الى ذلك نظر لا يخفى اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا أن الجواز المشروط به ليس تكليفا اذ هو الزام ما فيه كلفة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف نعم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اه (واقول) اما جوابه عن السؤال الذي أورده فيتوجه عليه أنه غير مخلص لان العلم بالسلامة متاخر عن جواز التاخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عند هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لانا نقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال عليه واما تنظيره في التادية المذكورة فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب ما نصه فيه بحثان أحدهما انا لا نسلم ان اشتراط جواز التاخير بسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي الى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التاخير بشرط السلامة اما لو جاز له التاخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب حينئذ على المبادرة ثم لما كان جواز التاخير متعلقا بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه أن يقال افعل هذا الفعل في هذا الوقت وانت له فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لزم تكليف المحال والا فلا وثانيهما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره أصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان كالتاخير مع الموت فجأة اذ لا تاثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه لو جاز له التاخير أبدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها. فتقتضي أحدهما المعارضة كل منهما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكره ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ ففيه نظر ظاهر فليتامل (قوله بعد أن أمكنه فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بامكان الفعل القدرة بان تحققت الاستطاعة المشروعة في

وجواز التاخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أي الواجب الذي (وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان أمكنه فعله

مع ظن السلامة من الموت الى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التاخير له وعصيانه فى الحج من اخر سنى الامكان

كتب الفقه بخلاف الامكان فى قوله الآتى آنفا يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو اريد هنا بالامكان مضى مدة تسعه لم يحتج فى العصيان الى تأخيره بعد ذلك وقد صرح قوله فان من أخره بعد ان أمكنه باعتبار التاخير بعد ذلك الامكان فى العصيان فليتأمل (قوله مع ظن السلامة من الموت) أقول وبالاولى مع الشك فى السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله الى مضى وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران * الاول ان هذا الجار والمجرور يتعلق بقوله السلامة على ما اقتضاه ما سياتى عن شيخنا العلامة أو باخره كما قاله غيره * والثانى قال شيخنا العلامة لم يقل الى آخر العمر ليطابق قوله أولا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية لا مظنونة ولان القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير بل لا بد معه من ظن مدة تسعه اه (وأقول) فى كلا توجيهيه بحث اما الاول فلان الذى ينبغى أن يكون القطع فى هذا المقام كالظن لجريان كلا تعليلى القولين فيه وانما اقتصروا على الظن لبعد حصول القطع بل لو أرادوا بالظن ما يشمل القطع لم يمتنع بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتامل وأما الثانى فلان كون القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير لا ينافى ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح بالاشارة الى الفرق بين المسئلتين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقى بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضى مدة تسعه والحاصل أنه يكفى فى عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن الشارح لم يتعرض لجواز التاخير الا أن يريد الجواز المفهوم مما ذكر مقابل الصحيح وظاهر أن المراد عليه الجواز فى الظاهر لتبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والا لم يتحقق الوجوب) قال شيخنا العلامة لان تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاؤه مطلقا والمستلزم لانتفاء الوجوب هو الثانى لا الاول (فان قلت) قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التاخير والعصيان وهو جمع بين متنافيين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما فى نفس الامر وفيه بعد شئ اه (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان بالترك أيضا فى الحج وذلك فى حق نحو من خشى الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا وتقدم فى كلام السيد الاشارة الى فرق آخر بقوله بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته وقد يرد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف المال ويحرم التأخير حينئذ اللهم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثانى انه لزم منه ان الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطية فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه فى البحث الثانى السابق عنه ويمكن أن يكون قول الشيخ وفيه بعد شئ اشارة الى ذلك فليتأمل (قوله من آخر سنى الامكان) قال شيخنا العلامة وصف لعام مقدر أى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا للسنة لقال اخرى

اهـ (وأقول) يمكن جعله وصفا لسنة لتأويلها بعام فان المؤنث قد يؤول بالمذكر فيعطى حكمه

(قوله لجواز التأخير اليها) قال شيخنا العلامة أى فى نفس الامر وأما فى الظاهر فالى الموت اهـ

وأقول قوله أى فى نفس الامر أى كالظاهر بدليل ما بعده وقوله فالى الموت أى حيث لا عارض كما علم مما قدمناه (قوله اذ لو لم يجب لجاز الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الوجوب

الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالى غير لازم وان كان هو المطلق

أى الوجوب بوجه ما فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع

اهـ أى لان محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب

الواجب (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وبوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك

الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب ايجابا وذلك لانه اذا كان الفرض ان

ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه فلا جائز ان يثبت ايجاب ذلك الشئ بدون ما يتوقف

عليه اذ لا يتم الشئ بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان ايجابه ليس

ايجابا لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه عدم

كون ذلك الايجاب لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ لان الشئ لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا

لم يكن ايجابه ايجابا له لم يثبت ايجابه واما ايجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد فى كون

هذا الايجاب المستقل لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ فليتأمل ثم رأيت السيد قرر كلام العضد

بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعى فقال ما لفظه يريد ان الشرط الشرعى

يجب بذلك الامر الذى وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى

وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به حال

عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة

التكليف وهذا ينفى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون

الشرط الشرعى شرطا للفعل قط اهـ هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل فى الشرائط العقلية

والعادية اهـ وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشئ على شرائطه

العقلية والعادية أمر آخر يقتضى وجوبها وقد فرض فى الدليل انه ليس هناك أمر آخر

الا ان يريد بالامر ما يرد من الشارع فليتأمل والظاهر أن هذا الذى ذكره مخالف لقول المولى

التفتازانى لا خفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه وايجابا له

والا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع

انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلى

معلوم انه لازم قطعا اهـ فليتامل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا) قال شيخنا

العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المصنف والشارح ينفيه صريح كلام التفتازانى قال

لا خلاف فى ايجاب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر

بالاطعام انما الخلاف فى غيره اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فساده فى غاية

الظهور ولا منشأ له ورآءا يعمى ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح الا التساهل

والاسترواح اما أولا فلان رد كلام المصنف والشارح فى هذا الامر النقلى بكلام المولى

لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مسند الى سنة بعينها (مسئلة) الفعل (المقدور) للمكلف (الذى لا يتم) أى يوجد (الواجب المطلق الا به واجب) بوجوب الواجب سببا كان أو شرطا (وفاقا للاكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (ان كان سببا كالنار للاحراق) أى كماس النار لمحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط (وقال امام الحرمين) يجب (ان كان شرطا شرعيا) كالوضوء للصلاة (لا عقليا) كترك ضد الواجب (أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه

التفتازانى ليس أولى من العكس بل لا يرتاب منصف فى ان العكس أولى لما استقر من ان المصنف من سعة الاطلاع فى هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ماجاوز الحد وفات العد خصوصا ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ واما ثانيا فلصحة نقل الخلاف فى الاسباب فى كلام الائمة حتى فى كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله الآتى فلا يجب أى السبب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير اه والعجب غفلة الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب فى مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس فى الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب اه فقد صرح بالخلاف فى السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاسنوى فى شرح منهاج البيضاوى مانصه والثالث ان لا يكون أمرا الا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى مختصره الكبير وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه اه وقد حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بانه خرق الاجماع الذى نقله فى مختصره الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف فى المسئلة هو ان الامر بالشئ مطلقا هل هو أمر بالمقدور الذى لا يتم الا به كما ترجم بذلك فى المحصول أو ليس أمرا به والى هذا أشار الشارح بقوله فى أول المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثانى منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان ويحصل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح بالاول امام الحرمين فى البرهان والتلخيص واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجى لا من الصيغة ولا من دلالتها وهذا هو الذى يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال فى المنتهى انا لا ننكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجى وقال فى المختصر وان سلم الاجماع ففى الاسباب بدليل خارجى والدليل الخارجى هو انه لما لم يكن فى وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان باسبابها كالمأمور بالقتل بالسيف ليس فى وسعه الا حز الرقبة ونحوه بامرار السيف لا ترتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذى نقله الشارح عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين اه كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ينافى ما تقدم عن الاسنوى من حكاية القول الثالث لان المنفى على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب المسبب وهذا لا ينافى وجوبه بدليل خارجى ولا ما تقدم عن السيد ان فرض المسئلة انه ليس هناك أمر آخر يقتضى وجوب ما لا يتم الواجب الا به بان يقال اذا كان الفرض ما ذكر فكيف ينافى الاجماع مع ان الاجماع لا بد له من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك الدليل الخارجى أمر آخر يقتضى الوجوب لجواز ان ما نفاه السيد وجود أمر يرد من الشارع وهذا لا ينافى قيام موجب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجى المذكور فليتأمل

اذ لا وجود للمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعى

فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لاستنادا لمسبب اليه فى الوجود كالذى نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير مختار القول الامام وقول المصنف فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط الى شرعى كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره وعادى كحز الرقبة للقتل ثم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدى كحضور العدد فى الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد (فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره) من الجائز

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان اعتباره ان كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذى هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف فى انتفاء وجود مشروطه بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض بمعزل بعيد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب فى نفسه لا فى هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه فى ذلك الواجب فى حد نفسه لما لم يكن الا باعتبار الشرع والا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلى والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان فى طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لان توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول الامام بقوله اذ لا وجود لمشروطه عقلا وعادة بدونه أى فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج الى ايجاب الشئ لآخر الا اذا أمكن تحقق ذلك الآخر بدونه (قوله ثم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا الكلام يقتضى اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هى الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل ذلك مع قوله أى الكمال فيما سبق لا من الصيغة ولا من دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هى المقصودة بالمباشرة لانها التى يمكن مباشرتها وهذا لا ينافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما الثانى فقول الكمال المذكور انما هو قول ثالث فى المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أى بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالمطلق ما لا يكون مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد ما نصه قال الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليهما مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء فى مبحث الجنس اه وقال الزركشى الثانى ان يكون مطلقا ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكت النصاب فزك فلا يقتضى ايجاب ملك النصاب اتفاقا وكذا حج ان استطعت وفى هذا القيد أيضا نظر لانه فيما لا يتم الواجب الا به وكلامه فيما لا يتم الواجب الا به وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو تعذر ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء الى تفرعها على الاصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه قال الكمال ولا يخفى بعد التأمل ان المتوقف بالحقيقة فى الاخيرين من هذه الفروع تيقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس

وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم عما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب أو العلم بوجوده لظهر وجه التفريع اه وسلك الجلال السيوطى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان احدهما ما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثانى يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذى يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق فى كل من الفرعين الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الاتيان بالواجب اى على وجه معتبر شرعا فتأمله (قوله كماء قليل وقع فيه بول) أقول قد اشتهر التسامح فى التمثيل والاكتفاء فيه بالفرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة فى هذا التمثيل ليست فى محلها (قوله فلم يتعذر فى ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به فلا يصح جعله من فروعه كما يشير اليه قوله فلو اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة الفاحشة اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التمثيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حينئذ مخاطب بترك المحرم وان تركه فى ذلك الحال واجب حتى لو استمتع باحداهما فى ذلك أثم كما صرحوا به فى الفروع وان ذلك الترك الواجب فى ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجبا أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتمكن حينئذ من ترك المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعنى الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرر ولعمرى ان هذا فى غاية الظهور والعجب كيف خفى على الشيخ فقوله اذا أمكنه فعله وحده ان أراد فرض الامكان حال الاشتباه فقوله لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به غير صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التمثيل فأحسن التأمل والله الموفق (قوله فلم يتناوله ماذكر قبله) أقول فيه رد لما توهمه الكورانى حيث قال ولو بدل المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالتعبير بأو لا ينافى ذلك أو قوله فلو تعذر الخ فليس هذا من فروعها كما سيأتى (قوله لا يتناول المكروه) فيه أمران * الاول ان المراد انه لا يتناول الماهية أى يتعلق بها باعتبار المكروه أى تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافى ما يأتى ان الامر لطلب الماهية بل تمكن مطابقتها للخلاف لما أوهمه كلام شيخنا العلامة * والثانى ان شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتى انه صحيح فيتناوله الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة فى ذلك ليست للفعل بل لكونه فى ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون اه (وأقول) فى هذا الجواب نظر لان النهى لا يتعلق الا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرنا وتقييد القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها فقال ومحل ماذكره فى المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتى اه (قوله فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة)

كماء قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه (أو اختلطت) أى اشتبهت (منكوحة) لرجل (باجنبية) منه (حرمتا) أى حرم قربانهما عليه (أو طلق معينة) من زوجتيه مثلا (ثم نسيها) حرم عليه قربانهما أيضا اما الاجنبية والمطلقة فظاهر واما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالاجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فترجعان الى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر فى ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ماذكر قبله وترك جواب مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتاج الى ذكر ما زدته بعد قوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه بان كان منهيا عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافا للحنفية) لنا لو تناوله لكان الشئ الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة) أى التى كرهت

أقول الوجه الحسن لهذا التفريع هو ما أشار اليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة الخ وحاصله كما لا يخفى على ذى لب ان صحة الصلاة موافقتها الشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذى الوجهين الشرع وموافقتها الشرع سببه تناول الامر لها اذ العبادة مالم يؤمر بها ولو من بعض الوجوه التى لا يلزم شيأ من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ما ذكر ومستلزمة له وان كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحتها فيلزم من نفيه نفى صحتها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فاستنتاج المصنف نفى صحة الصلاة فى الاوقات المكروهة من نفى تناول الامر لها استنتاج فى غاية الصحة والظهور لا خفاء فيه ولا ارتياب واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند المتكلمين بانها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح الاستدلال بنفيه على نفيها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وان المصنف عرفها بموافقة الشرع التى لا تستلزم الامر لوجودها فى العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها فاستنتاج نفيها من نفيه بقوله فلا يصح اشتباه اه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهو الصريح ومنشأ ذلك انه سرى ذهنه الى مطلق الصحة الذى لا يستلزم الامر غافلا عن ان الكلام فى صحة الصلاة فان صحتها تستلزم الامر بها فى الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستجمعة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها فى هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدل بنفى الامر على نفى مطلق الصحة أو على نفى صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل انما استدل بنفيه على نفى صحة الصلاة لا يقال لا نسلم ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر فى العبادات لان الصلاة فى الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانها مكروهة لانا نقول ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعا من حيث نفسها والنهى فيها راجع لخارج غير لازم كما قرره شيخنا كغيره والمراد بكون الشئ مأمورا به الذى هو لازم الصحة كونه مأمورا به من حيث نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقا كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب أيضا بان يقال الصحة لا تستلزم كون الشئ مأمورا به بدليل الصلاة فى الاماكن المكروهة فليتأمل (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستتر فى كان عائد على كراهتها وفيه ان ضمير المؤنث المجازى مذكر وهو ممنوع الا فى ضرورة اه (وأقول) ذكره باعتبار ان الكراهة نهى مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا ضرورة (قوله بان تناولها الامر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهى أعم منه اذ هى كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعا أى من الاركان والشروط اه (وأقول) اما أولا فليس هذا تفسيرا للموافقة بل هو بيان لسببها لان الموافقة تتوقف على تناول الامر وليست عينه كما هو ظاهر واما ثانيا فان أراد بانها أعم انها تصدق بتناول الامر وبغيره كما فى العقود المباحة اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر لان الاعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع والكلام فى الثانى دون الاول لان

فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب ان كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالاصل فى النهى عنها فى حديث مسلم (وان كان كراهة تنزيه) وصححه النووى ايضا فى بعض كتبه فلا تصح أيضا (على الصحيح) اذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أى وافقت الشرع بأن تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من أحاديث الترغيب فيها لزم التناقض

الكلام فى صحة الصلاة لا فى مطلق الصحة كما لا يخفى وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات أخر غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كاف فجوابه انه لا يصدق حقيقة تناول الامر الا عند اجتماع سائر المعتبرات اذ لو تخلف شئ منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الامر واما ثالثا فالاستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع اذ لم تفسر فيما مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هنالك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله فتكون مع جوازها فاسدة) قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكال ذلك بانه اذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي ان الاقدام على العبادة التى لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة بمعنى آخر اه أى وذلك المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فان الحرمة مطلقا تنافى الجواز وأى معنى وفائدة للجواز حينئذ وفى حاشيته أعنى شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقى ما نصه وأيضا اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافى حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد فى اباحة الاقدام على ما لا ينعقد اذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه أى لكن ينبغى حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله وسيأتى) قال شيخنا العلامة أى فى مبحث النهى ان النهى لخارج أى غير لازم كذا قيده الشارح فيه قال المصنف والشارح هنالك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة فى المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشئ ما يلزم من وجود الشئ وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشئ لجواز كونه أعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما أيضا والحكم بانه فى ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم فتدبر اه (وأقول) كثيرا ما تزل الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الأئمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا فى الخارج واللازم واصطلاح غيرهم ولم يحرر مقصودهم بهما وتمسك بمجرد ما تقرر فى اصطلاح المنطق فى ذلك فوقع فى الغلط الذى أوقعه فى هذا التشنيع الذى عاد عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشئ ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشئ أى وان كان لازما أعم وبلازم الشئ ما لا ينفك عنه ولا يوجد مع غيره وحاصله اللازم المساوى كما لا يخفى ان مرادهم ما ذكر على من له تتبع لنصوصهم واطلاع على مقاصدهم قال العلامة القرافى فى شرح المحصول نقلا عن الامام الرازى فى المعالم أجمعوا على ان النهى لا يفيد الملك فى جميع الصور بل الضابط ان المنهى عنه اما ان يكون تمام المنهى عنه أو جزأه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء المغصوب مما نهى عنه لخارج مفارق وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا ينفك عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين فى ان المراد بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاصفهانى وناهيك به فى شرح المحصول ما نقله القرافى وأقره

(فتكون) على كراهة التنزيه (مع جوازها فاسدة) أى غير معتد بها لا يتناولها الامر ولا يثاب عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثاب عليها والنهى عنها راجع الى أمر خارج عنها كموافقة عباد الشمس فى سجودهم عند طلوعها وغروبها ودل على ذلك حديث مسلم وسيأتى ان النهى لخارج لا يفيد الفساد وبرجوع النهى فيها للخارج انفصل الحنفية أيضا فى قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم

أيضا وذكر عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ أبي إسحق وقال بعض أصحابنا ان كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده وان كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت الصلاة والنداء لا يدل على فساده اه فانظر قوله كالصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء مع ان المعنى الخارج منه هو استعمال مال الغير والتفويت وهو لا ينفك عن الصلاة المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص في ان المراد بمقابله وهو اللازم ما لا ينفك عن ملزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يختص بالمنهي عنه وان كان لمعنى لا يختص بالمنهي عنه أو أراد بالمنهي عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فان النهي لا يختص به بل يوجد في التفويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين ان النهي ان كان لمعنى يخص المنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فانه يقتضي فساد المنهي عنه فان النهي انما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة ألا ترى انه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة وان كان النهي لمعنى لا يختص المنهي عنه لا يقتضي فساده وذلك بمثابة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فانه نهي عن الغصب وذلك لا يخص الصلاة اه فانظر كيف جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع انه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم لوجوده في غيرها فهذا نص في انهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي الفساد في صورة الصلاة في الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره لا يقال سيأتي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة ان كلا من جهتي الصلاة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازما لانا نقول لزوم الغصب للصلاة في الدار المغصوبة التي هي المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لانه باعتبار ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافي القطع بان نفس المنهي عنه وهو الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفي شرح المنهاج للاسنوي وشرح الكتاب للزركشي وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي وعن تفطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام في حاشيتهما حيث بينا ان مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلا وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام أي يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة فيه كما سيأتي عنهما واذا تأملت ذلك علمت انه لا معنى لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الا الاشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين غيره فقلد مجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على ان اطلاق القوم اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لان اللازم في اصطلاحه أعم ومساو فغاية الامر انهم ارادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لانه الموافق لمقصودهم وبالخارج ما عداه ولا غبار على ذلك فلا تكن من الغافلين (قوله فالنهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا العلامة أي لنفس الامكنة فجعل الضمير في لنفسها للأمكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث قال فيما السؤال الذي أورده لا لنفس الزمان لكن جعله شيخ الاسلام للصلاة فقال يعني ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه في الازمنة اه ولعله أقرب معنى والا فمجرد نفي كونه لنفس الامكنة أي فالنهي فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الابعد اثبات لزومها للصلاة مع انه

كالصلاة في المغصوب أما الصلاة في الأمكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها لخارج عنها كالتعريض بها في الحمام لوسوسة الشياطين وفي أعطان الإبل لنفارها وفي قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الأمكنة ليس لنفسها

لازوم

بخلاف الازمنة على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناوله قطعا

لازوم كما سيأتى بيانه بخلاف نفى كونه لنفس الصلاة فانه يفيد لان كون النهى لنفس الصلاة يفيد الفساد فنفى كونه لنفسها يفيد صحتها وكنفسها لازمها فحيث يستنتج الصحة من نفى كون النهى لنفسها يراد أيضا نفى كونه للازمها واعلم ان الذى يظهر فى معنى قولهم نهى عن كذا لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهى فمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه للازمه انه نهى عنه باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه لخارج انه نهى عنه باعتبار الخارج ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهى الى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتى فى مبحث النهى وفيها أى فى المعاملات ان رجع النهى الى أمر داخل أو رجع الى لازم لها وقول الشارح فى النهى لخارج أى غير لازم لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف الازمنة) أى فان النهى عن الصلاة فيها لخارج لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح فى مبحث النهى الآتى بقوله وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتفاع النهى عن الامكنة قبل فعل الصلاة فيها بان تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم لان الامكنة باقية بحالها وانه يمكن حال ايجاد الفعل نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين فى الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهى فى الامكنة ليس لاجلها بل لاتعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين فى الحمام وانما يحتاج لبيان انتفاء لزوم ذلك العارض وسيأتى بيانه قال الكمال لا يقال هذا أى ان النهى فى الامكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الازمنة فافترقا ان سلم فى غير ساعتى الطلوع والغروب فهو فيهما ممنوع لان النهى فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لا لنفس الزمان فاين الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس فى سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة فى هذا الزمن الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة فى الحمام مثلا فان متعلق النهى فيها وهو التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالخشوع عام كمتعلق النهى عن الصلاة فى المغصوب وهو شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أى يحصل بغير ذلك المنهى عنه وهو الصلاة فى الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لها فلا يكون النهى لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهى لنفس الزمان مع ان جوابه لا يفيد ذلك بل انما يفيد رجوع النهى الى الموافقة المذكورة أى ايقاع الصلاة فى ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهى لا نفسه الا ان يجاب بان المراد برجوع النهى للزمان أعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه لا حاجة الى هذا لانه يكفى ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضى عدم الصحة هنا مع ان فيما ادعاه من ان الموافقة المذكورة هى الايقاع المذكور بحثا بل الظاهر انها تحصل بذلك الايقاع لا انها عينه وعلى هذا فمرجع النهى الموافقة المذكورة وهى شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة فى هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيهما وذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

النهى فى الازمنة للخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من لقيناه ويجاب بان هذا حكمة النهى وليس بعلة لعدم اطراده والا لحرم بمكة ومع وجود السبب اه وأقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهى للازم العبادة وهو الاوقات الفاسدة كما عال هذا البعض أيضا به القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده والا لحرم بمكة ومع وجود السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان للمقابل ان يعتبر فى العلة شرطا أو شطرا خصوص المحل من كون الصلاة لاسبب لها وكونها بغير الحرم فلا يعدم الاطراد على ان الوجه انه ليس المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه (قوله أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام هو ما يمنع تصوره من حمله على كثيرين كالصلاة فى مغصوب اه وهو نص فى ارادة الجزئى الحقيقى وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر فى الواحد بالشخص بل يشمل أيضا الواحد بالنوع لجواز انهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان بعضهم كالاصفهانى فى شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلابد من تقييد الصلاة فى الدار المغصوبة فى تمثيلهم بها للواحد بالشخص من قيود تصيرها واحدا بالشخص كان يراد صلاة زيد الفلانية فى يوم كذا فى ساعة كذا فى دار عمرو بغير رضاه أو من تقدير المضاف أى بجزء الصلاة فى الدار المغصوبة أى بجزئها الحقيقى نعم لقائل ان يقول أى حاجة الى فرض هذا الكلام فى الواحد بالشخص وهلا فرض فى الواحد بالنوع اذا عنون عما هو ومنشا هذا الخلاف كالصلاة فى المغصوب فانا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة فى المغصوب يجرى فيه هذا الخلاف فيصح فرضه فى النوع الكلى الشامل لسائر الافراد فيقال أما ما له جهتان لا لزوم بينهما الخ ولا يقيد بالواحد بالشخص ولا ينافى ذلك ان النوع لا وجود له بنفسه فى الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما يأتى فى مبحث الامر والنهى (قوله لا لزوم بينهما) قال الكمال تنبيه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد لاطلاق الجهتين فى عبارته لا تمثيل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه مما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مامور به من حيث هو صوم منهى عنه من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل منهما بدون الآخر اه وهو كالصريح بان الجهتين فى صوم يوم النحر هما كونه صوما وكونه صوما اليوم النحر وهو موافق لقول العضد قالوا أى القائلون بعدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع أى من الصحة الا اتحاد المتعلق أى للامر والنهى واعتبار الجهتين يدفعه أى لاتحاد الجواب بوجهين أحدهما ان صوم يوم النحر أى الذى هو جهة النهى لا ينفك عن الصوم أى الذى هو جهة الامر لان المضاف يستلزم المطلق أى بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أى لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية فى صوم عاشوراء مثلا فكانا بمنزلة الجهة الواحدة بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أى الصحة فيما له جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن يشكل عليه أن هذا الاعتبار موجود فى

(اما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

الصلاة فى المغصوب اذ هى صلاة وصلاة فى مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الاولى تنفك عن الثانية فى صلاة فى ملكه فكيف صح الفرق بينهما ثم رأيت شيخ الاسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال فان قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة فى المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيها دونه قلنا لان الزمن داخل فى ماهية الصوم لانه الامساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخلا فى ماهية الصلاة اه فان قلت قد ظهر من هذا التعريف ان اللزوم المنفى المقتضى للفساد أعم من اللزوم من الجانبين ومن أحدهما اذ اللزوم فى صوم يوم النحر من أحدهما كما تبين وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق ان النهى لخارج انما يقتضى الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما مساويا قلت لا نسلم المخالفة لان انتفاء لزوم المساواة بين جهتى المنهى عنه لا ينافى وجوده بين المنهى عنه وخارجه الذى هو مرجع النهى فى الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين فى الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين المنهى عنه وخارجه المذكور فان اللزوم بين جهتى صوم النحر ثابت فى الجملة كما تقرر مع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذى هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة فى المغصوب فان خارجها المذكور الذى هو الغصب يوجد بغيرها أيضا فليتامل (قوله فى المكان المغصوب) كان تقدير المكان مع ان الحكم لا يتقيد به مع التصريح به فى كلام من جرت عادة المصنف بالاخذ منه أو بموافقته والمشى على طريقته لان ذلك قرينة على ارادة المصنف له وقد عبر ابن الحاجب بقوله كالصلاة فى الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط الموصوف اشارة الى ارادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقرر فى الفروع من سقوط الثواب فى الصلوات المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط فى هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا او يرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهى لخارج فيهما فليتامل (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصر فى تفسير التوبة على جزأين من أجزائه فهو منها الان الاقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقلاع أخص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالا اه (وأقول) فيما ذكره نظر اما أولا فاعتبار قيد الامتثال فى الاقلاع الذى هو أحد أركان التوبة فى محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام الفقهاء والظاهر انه ليس فى كلامهم ما يساعده على ذلك وأما ثانيا فقد يقال ان تحقق الندم يغنى عن هذا القيد لان الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد مما يقتضى مصاحبة الاقلاع بقصد الامتثال او ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال انما لم يتعرض للاقلاع لان حقيقته غير متصورة حال الخروج لانه انما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قبله فيكون المراد ان الشروع فى الخروج الذى هو شروع الاقلاع هل يكفى فى قطع الاثم ويسد مسد الاقلاع أولا (قوله فلا يخلص) قال شيخنا العلامة الفاء للتفريع ومعلوم ان المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه اه (وأقول) هو عجيب لان تفريع عدم الخلوص من المعصية على الاشتغال فيها الذى هو من جملة ما تقدم فى غاية الوضوح وكان الشيخ ظن انه تفريع على قوله

(كالصلاة فى) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغصب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التى هى واحد بالشخص الى آخره فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب وقيل يثاب من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا خلاف فى المعنى (و) قال (القاضى) أبو بكر الباقلانى (والامام) الرازى (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهى عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يامروا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (أحمد لا صحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان فى السلف متعمقون فى التقوى يامرون بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائبا) أى نادما على الدخول فيه عازما على

ان لايعود اليه (آت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال أبو هاشم) من المعتزلة هو آت (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير اذن كالمكث والتوبة انما تتحقق عند انتهائه اذ لااقلاع الاحينئذ (وقال امام الحرمين) متوسطا بين القولين هو (مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المامور به فلا يخلص به منها لبقاء ماتسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية والجمهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما الغى ضرر زوال العقل فى اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) أى قول امام الحرمين (دقيق) كما تبين

مع انقطاع الخ وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ماتسبب فيه) قال الكمال فان قيل لامعصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به واذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لايسلم ان دوام المعصية لايكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لامحال ثم بين الكمال وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرده لايستقل بكون الفعل معصية بل لابد فيه من وجود نهى عنه أو أمر بضده اذ هى فعل منهى عنه أو ترك مامور به وقد سلم انقطاع تكليف النهى عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة محضة لامن وجه ومعصية من وجه اه لان حاصل ماذكره هو ما أورده الكمال فى السؤال وقد رأيت جوابه عنه (قوله وان لزمت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللازم هو الاولى اذ الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لايلزمه الخروج تائبا ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهى بالغصب كالصلاة فى الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لايمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف اه كلام شيخنا (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متخلل عن الجهة متخلل بترك العصية وفى كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاد أولا انها الاثم وثانيا انها الشغل وأما قوله ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه على ذى لب متخلل عن الجهة متخلل بترك العصية بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لايرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مامورا بفعل ما منع منه والزام تركه وليس الامر كذلك وانما هى معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحب عصيانه السابق تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لايقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لايخفى فالشارح انما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة فى هذا السياق كما لايمترى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فانه فى غاية الظهور فى ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبه عنه وعلى ان الاعتراض المذكور فى العضد لايرد على الامام لانه مبنى على تحقق النهى المنافى للامر فلا يمكن الامتثال الا ترى الى قوله فى السؤال والنهى بالغصب وقد بان لك ان لانهى هناك عند الامام لايقال لايجوز فى الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمتان وانما يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احداهما عن الاخرى لانا نقول لانسلم ماذكرت اذا كانت

المعصية

المعصية حكمية استصحابية كما هنا لان ذلك انما امتنع فى الحقيقة لانه يؤدى الى العجز عن الامتثال لتنافى طلب فعل الشئ وطلب تركه وهذه التادية منتفية فى الحكمية كما تبين آنفا ثم رأيت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد أيضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال أن لو تعلق الامر والنهى معا بالخروج وتعلق النهى هنا ممتنع لانقطاع تكليف النهى اه وبالجملة فلا ينبغى ان يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة الا الغفلة عن انقطاع تكليف النهى وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغرنك عظمة المعترض فهذا الامام أعظم وبما تقرر يظهر أن قول الكورانى وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطيع بتفريغ المكان كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز الخروج مع عدم جوازه اه لم ينشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى) قال شيخنا العلامة صريح فى ان منشأ الاستبعاد عنده مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر واذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد قال العضد فى تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى شأنه فى الشرع ان يجرى فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قواعهم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده ان يكون دافعا لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعرى ما الذى أحوج شيخنا الى هذا التعصب البارد وما كان أغناه عن هذا التحامل الفاسد الكاسد فاما قوله وليس كذلك الخ فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الائمة لمن راجعه وفهمه واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهر ها مع الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهى فانه لم يزد فى بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فاين اعتباره ثبوت تعلق الامر وذكره تعلق الامر فى تقرير قول الجمهور لا يقتضى اعتباره فى الاستبعاد ولا ذكره هو أو واحد من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل له بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله وهو بعيد بقوله استدلالا عليه ما نصه اذ لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهى به فانتقض الدليل عليه اه وهو صريح فى ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح كلام الشارح والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما يوهم شبهته هو وهذا فى غاية الاشكال مناف لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازانى وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به بل ذلك فى ابتدائها خاصة اه وهى صريحة فى ذلك كما لا يخفى على المتامل وفى شرح المختصر للاصفهانى واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهى عنه واذا لم يتعلق النهى بالخروج فكيف يتصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصرائح ظهورا لا يقبل المدافعة أن

وان قال ابن الحاجب انه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى ويدفع استبعاده قول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من أهل الرخصة أما الخارج غير تائب فعاص قطعا كالماكث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحى (يقتله ان استمر) عليه

منشأ الاستبعاد ليس الا مجرد انتفاء تعلق النهى كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض
عليه فى ذلك مبنى على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحمية ويطابق مقتضى العصبية وأن
قول الفقهاء الذى حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على ان قول بعض
الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما أولا فليس المدعى
ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وفرق كبير بين
المعنيين واما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شىء عهد نظيره فى كلام
الفقهاء ائمة الدين وورّاث المرسلين افترض الله على بقية الانام الاقتداء بهم فى الحلال والحرام
وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شرح حجة دعوى التنافى بين اثبات المعصية
بالفعل وعدم التكليف بتركه فاذا وقع فى كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التنافى بينهما وسقط
الاستبعاد ومن له المام بكلام الائمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدفعون استبعاد
الشىء بانه قيل بنظيره وأما ثالثا فكيف لا يكون ما تمالأ عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم
بعض الائمة العظام بانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين
(قوله ويقتل كفؤه) أى كفء الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفى كلام غير واحد مما يصرح
به لا كفء الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه
ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا
للواقع ولو سقط حر على عبد يقتله ان استمر وعبدا آخر ان انتقل ففيه هذا الخلاف وان كان
العبد الآخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه
وحرا آخر ان انتقل عنه ففيه هذا الخلاف لان الحر الآخر مكافئ الحر الاول مع انه مكافئ
العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكافئ الحر لان الحر لا يقتل به لان
المكافأة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله فى صفات القصاص) أقول هذا شامل
لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقى وقضيته ان فى انتقاله عن
الامام أو العالم أو الولى الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع فى صفات
القصاص لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه فى
دفع تلك المفاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال فى العالم اذا لزم على
قتله وهن فى الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتلهما ضرر مطلقا لوجود من يقوم
مقامهما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما
ولو كان الجرحى أنبياء فالظاهر جريان الخلاف المذكور نعم لو كان أحدهم رسولا يدعو الى الله
ولم يتم تبليغه فيتجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه ففيه نظر
ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه
وفيما ذكروه فى مبحث الاضطرار ما يدل عليه (قوله قيل يستمر) قال شيخ الاسلام أى وجوبا
وينبغى ترجيحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف
المكث فانه دوام ويغتفر فيه ما لا يغتفر فى الابتداء اه (وأقول) ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان
السقوط باختياره لان الانتقال استئناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استئنافه

(و) يقتل (كفؤه) فى صفات القصاص (ان لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه الابدن كفء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل الى كفؤه لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفؤه لتساويهما فى الضرر (وقال امام الحرمين لا حكم فيه) من اذن أو منع لان الاذن له فى الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدى الى القتل المحرم

(قوله

(قوله والمنع منهما لاقدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبنى على عدم وقوع التكليف بالمحال العادى بناء على امكان الامتناع منهما عقلا فليتأمل (قوله واختار الثالثة فى المنخول) منعه المحشيان بان قوله فى المنخول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان المنخول فى الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام فى آخره بانه لم يزد على ما فى تعليق الامام يعنى البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ اه (وأقول) لقائل ان يقول اقراره هنا الامام عليها اختيار لها وان اعترضها فى محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه مانعا من نسبته اليه لزم ان لا ينسب اليه شئ من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به والظاهر أن ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى النووى شئ من جميع ما صححه أو اختاره فى الروضة مثلا مما وافقه فيه الرافعى والظاهر ان أحدا لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم ينسبون اليه موافقاته للرافعى فيقولون صححه أو اختاره فى الروضة وان سبقه الرافعى الى التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره فى الروضة تبعا للرافعى والحق أن ذكره فى المنخول أولا اختيار لها ومنازعته فيها بعد ذلك لا ينافى أنه اختارها أولا واذا اذا وقع مثل ذلك فى كلام الشيخين فذكرا أولا شيأ ثم رداه فى محل آخر نسبا الى التناقض على انه يحتمل ان ما فى الموضع الثانى الحاق وفى بعض النسخ أو حاشية الحقت فليتامل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا حكم) نازع فيه الغزالى كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفى الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد فتوره الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمنفى بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثانى أحد فرديه وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثانى فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذى أريد به المعنى الثانى وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض فى اثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنفى بالعموم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفى الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالى على الامام مما حكاه الكمال فراجعه (قوله على أنه) أى الغزالى نقل عنه الخ قال شيخ الاسلام استظهار لقوله لان مرادهما بالحكم الخ اه (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار فى ذلك على ما ذكره والوجه انه استدراك على ما فهم مما قبله ان الامام لم يختر شيأ من المقالات المذكورة فليتامل (قوله واحترز المصنف بقوله كفؤ عن غير الكفء) أقول ينبغى ان يكون فى معنى غير الكفء ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذى سقط عليه وأمكنه حز رقبته على الفور فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا ووجوب حز رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون حز تعذيبه فى قتله فلو تعذر حز رقبته فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضا الاتفاق على وجوب بقائه عليه وان كان لا يموت الا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضا لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذى لو انتقل انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقا فلو كان الذى يستحق قتله ليس هو الجريح الذى سقط عليه بل الآخر الذى لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لاقدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه بقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه أن كان باختياره والا فلا عصيان (وتوقف الغزالى) فقال فى المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة فى المنخول ولا ينافى قوله كامامه لا تخلو واقعة عن حكم الله لان مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول امامه لما سأله هو أولا عن ذلك حكم الله تعالى هنا أن لا حكم على انه نقل عنه انه اختار فى باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله كفؤ عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه

الانتقال حيث أوجبنا البقاء وحرمنا الانتقال فى عكس ذلك ولينظر فيما لو كان السقوط على
حيوان غير آدمى بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط
على مال بين أموال يتلفه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجرى فى ذلك هذا الخلاف فان أجرى
فبماذا يعتبر التكافؤ وهل بنحو القيمة أو كونه لنحو يتيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل
يستوى الحيوان المأكول وغيره والطعام الذى يتلف لو بقى وغيره وما هو اسرع تلفا وغيره
أو لا فى كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أى أو لا مفسدة فيه اه
(وأقول) كأنه يريد ما لو كان غير الكفء نحو حربى أو من يستحق هو قتله بهذا الطريق (قوله
يجوز التكليف بالمحال) أقول قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب
ولا يبعد جريانه فى الندب أيضا وهل يتصور ذلك فى الحرمة والكراهة بان يطلب منه ترك
ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يتكلف تصويره بتحريم نحو المكث تحت
السماء (قوله أو عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أى لان
العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا ايمانه
كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالى وغيره من المحققين ظاهر فى ان ذلك ليس محالا عقلا
أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرجه القطع بذلك عن كونه ممكنا فى ذاته وبه صرح
السعد التفتازانى فقال فى شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا ينعكس اه ووجهه ان
دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفى الاستحالة والامكان
ينتقض باجتماعهما فى الممتنع عادة لا عقلا ولان الاستحالة بالغير لا تنافى الامكان بالذات اذ يصح
وصف الشئ بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بانه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق
العلم بعدم وقوعه ثم يؤخذ من هذا توجيه ما سلكه الشارح تبعا لغيره وبه يعلم ان الخلف لفظى
لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثانى الى نفيه ذاتا اه ومما يوضح صحة الحكم بانه محال
عقلا لا عادة أن الاستحالة انما هى باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا
الاعتبار أمر عقلى لا مدخل للعادة فيه لانه انما ينظر فيها الى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس
الجواز العادى الا كون الشئ مما يقع نوعه متكررا وايمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز
العادى لشئ وقوع نفس ذلك الشئ متكررا والا لم يصح الحكم بجواز شئ عادة قبل وقوعه
وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة وان لم
يقع منهما تواطؤ قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وعبارة المصنف فى شرح
المنهاج فى هذا القسم ما نصه وقد يكون أى ما لا يقدر العبد عليه متعذرا عقلا ممكنا عادة كمن علم
الله تعالى أنه لا يؤمن فان ايمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أى بانه لا يكون واذا
سئل ذووا العوائد عنه حكموا بان الايمان فى امكانه وهكذا كل طاعة قدر فى الازل عدمها
اه وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة فى وقتها مثلا لا يقول
عاقل انها فى ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الا لتعلق ارادة الله تعالى وعلمه بانها
لا تفعل فى ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا أكل الخبز المتروك فى وقت معين
لا يقول عاقل انه مستحيل عادة فى ذلك الوقت مع ان تركه ليس الا لتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مفسدة
(مسئلة يجوز التكليف
بالمحال مطلقا) أى سواء
كان محالا لذاته أى ممتنعا
عادة وعقلا كالجمع بين
السواد والبياض أم لغيره
أى ممتنعا عادة لا عقلا
كالمشى من الزمن والطيران
من الانسان أو عقلا لا عادة
كالايمان ممن علم الله أنه
لا يؤمن

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولوصح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شئ
متروك محالا في زمان تركه عادة وهو باطل بديهة وبذلك كله يظهر اندفاع ما أطال به شيخنا
العلامة وقوله ان هذا القسم اثباته لا يعقل لان كل ما يمنعه العقل لا يمكن عادة وقوله اذ الممكن
العادي ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنعه العقل ان أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع
والا لزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكنا عادة وليس بصحيح أو بنوعه فالايمان المذكور
كذلك وقوله والايمان ممن ذكر بالنظر الى مجرد الايمان ممكن عقلا وعادة والى صدوره ممن ذكر
ممتنع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الشئ وملاحظة السبب في
الواقع غير معتبرة في العادة وانما هو وظيفة العقل الذي لا تعول العادة عليه وأما قوله عن
العضد وظن قوم انه أي ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره اه فجوابه ان مجرد قول العضد ذلك
لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك في المواقف فانه بعد ما أجاب
عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتاديب وارتفع المدح والذم
وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة قال ثم هذا ان لزم أي القائل بعدم استقلال العبد
بافعاله فهو لازم لهم أي للمعتزلة أيضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد أي والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن
العبد أي والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما أي افعل العبد وانه يبطل الاختيار أي اذ
لا قدرة على الواجب والممتنع اه فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورد به على المعتزلة وقال
السيد عقبه قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ثم عقب ذلك بقوله
واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو
المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا
انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله
وجودا وعدما اه ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل
أو امتناعه لارادة وجوده أو عدمه لا ينافي الاختيار وأما قوله على انهم سموه محالا لغيره لا محالا
في العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم سموه أيضا محالا في العقل دون العادة
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه) أي
لا حكمة فيه قال شيخنا العلامة قد يقال انتفاء الفائدة في طلبه لا يمنعه لان أفعاله تعالى لا لعلة
ولا لغرض اه (واقول) قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته يسمى
فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى
الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت
الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول
أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا

(ومنع اكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفرايني (والغزالي وابن دقيق العيد ما) أي المحال الذي (ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) أي منعوا الممتنع بغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم

فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضا وان كان أولى لزم الاستكمال الثاني أن الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شئ خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى النقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبة والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو أراد اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان انتفاء العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على انتفاء الفائدة لانها مغايرة للعلة والغرض وأفعاله تعالى وان لم تكن لعلة ولا غرض لا تخلو عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض لا يفيد لان أهل الحق من المخالفين مع نفيهم العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح ثم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب المعتزلة منهم فانهم يقولون بهما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره (قوله وأجيب بان فائدته اختبارهم الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سلمنا انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للفعل فانا لانسلم ذلك لا يسئل عما يفعل فله أن لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة كما قاله القفال في محاسن الشريعة اه وفيه تصريح بان الجواب على سبيل التنزل وبه صرح الكمال فقال اعلم أن هذا الجواب على سبيل التنزل فانا نمنع أولا اعتبار ظهور الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يسئل عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمر الاعتراض الذي أورده شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة ينفيها قول المستدل لظهور امتناعه للمكلفين اه على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعا في غاية الظهور بالنسبة للممتنع عادة لا عقلا لان المكلف يجوز خرق العادة فيأخذ في المقدمات وكذا في الممتنع عقلا أيضا لانه قد يغفل عن الاستحالة فيأخذ في المقدمات وعلى تقدير عدم الغفلة فيكفي في الاختبار اذعانهم للامتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكنا فيترتب الثواب أو عدم الاذعان واباء انفسهم لو كان ممكنا فالعقاب فان كلا من الاذعان وطيب النفس ومن ضد ذلك يتصور تعلقهما بالممتنعات وقد يراد بالاخذ في المقدمات ما يشمل ذلك فليتامل (قوله اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا) قال شيخ الاسلام هذا مخصص لما يأتي في المسئلة الآتية أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي ثم مقيد بالفروع اه (وأقول) كان مراده بما يأتي في المسئلة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر ما دام كافرا تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجزئ فلا يتأتى التخصيص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق حينئذ بين الاعتقادات حيث جاز ووقع التكليف بها اتفاقا والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف

وأجيب بان فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) منع (معتزلة بغداد والآمدي المحال لذاته) دون المحال لغيره

الفروع لتوقفهما على الاسلام فى الجملة كما سيأتى (قوله وامام الحرمين كونه مطلوبا) قال الكورانى بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة واقول جوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أى فائدة (قوله فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام) فيه أمران أوردهما الكمال * الاول انه يقتضى ان مأخذ القول الثانى ما قدمه من انه لا فائدة فى طلب المحال وهو خلاف ما فى شرح المختصر ان مأخذ القول الثانى عند المعتزلة هو ان الآمر يريد وقوع المأمور به والجمع بين علمه تعالى بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم ان الامر هو الارادة * والثانى انه يقتضى ايضا اتفاق القائلين بالقول الثانى من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا المأخذ أى الذى قدمه الشارح وكلام المصنف فى شرح المنهاج مصرح بان هذا المأخذ أى الذى قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا فى القول الثانى يخالفهم فى المأخذ فانه قال ان القول بامتناع التكليف بالمحال لكونه عبثا مبنى على تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض والقائل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اه (وأقول) أما الامر الاول فجوابه ما هو ظاهر انه لا محذور فى مخالفة الشارح ما فى شرح المختصر مع أن الكمال أشار فى آخر كلامه الى عذر الشارح فى مخالفة ما فى شرح المختصر بان ما قاله يوافق ما فى كتب الكلام عنهم اه بل لا منافاة بين ما أراده الشارح وما فى شرح المختصر اذ كل منهما يصح أن يكون مأخذا لهم وتعدد المأخذ غير ممتنع واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح فى أنه مأخذ لهم ولا ينافى مخالفتهم ما فى شرح المصنف العزو للمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون العزو بمجرد اختلاف المأخذ دون الحكم لا تعيين المأخذ أيضا بالفائدة وأما الامر الثانى فجوابه انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذى قدمه الشارح لانه عبر فيه بالفائدة وهى محمولة بالنسبة لاصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ما هو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافى ما فى شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة أصحابنا لهم فى المأخذ بمعنى العلة والغرض فليتامل (قوله ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى لافاد تحرير مذهبه فى المحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اه (وأقول) هذا عجيب من الكمال فان عبارة المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التى منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارته مفيدة لمذهب الامام فى المحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السمهودى نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان الشارح قرر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أى المحال لغير تعلق العلم اه لكن بمجرد كون الشارح قرر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد فى دفعه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتامله (قوله والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اعترضه الكورانى بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسما من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة أى أصلا كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قبل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته اه (وأقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكورانى مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين كونه) أى المحال يعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل نفسه أى لاستحالته فهى عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الامام كما لم يمنعه غيره فانه واقع كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين والامام رد بما قاله فيما نسب الى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بنفيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاته الاشارة الى اختلاف المأخذ المقصودة له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات)

اطلاعه مما لا التفات اليه فى حق مثل المصنف الذى بلغ فى سعة الاطلاع فى هذا الفن والاحاطة بوفاقه وخلافه مالم يبلغه أحد بعده ولا كثير ممن قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أى الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه الكمال وغيره بان هذا الدليل الذى أورده كغيره لا يدل الا على وقوع التكليف بالاول الذى هو محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثانى الذى هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطلوب المصنف لان مطلوبه ومدعاه القسمان واثبات المدعى أو بعضه وان لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبة والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع الكمال بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع فى غير الذاتى بموضع الوفاق منه وفيه مالا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع فى غير الذاتى بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقى لانه لم يتحرر له ما يدل عليه نعم قال شيخ الاسلام قد يقال يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات فى القول الثانى لانه اذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى اه وقد ينظر فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالته وبان أصل دلالته على وقوع الممتنع بالغير فضلا عن الاولوية ممنوعة اذ لا يلزم من وقوع شئ ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الاعلى دون الادنى لحكمة تقتضى ذلك فليتامل (قوله مسئلة الاكثر على أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) هذا يخالف ماذكره المصنف فى المسئلة الآتية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس فى كلامه هنا ما يدل على اعتماده ما نقله عن الاكثر ويرد بان قوله الآتى والصحيح صريح فى اعتماد قولهم (قوله وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول فى هذا الجواب نظر لانه لا يناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب اما بان هذا جواب على التنزل يعنى لو سلمنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلا نسلم انتفاء الامكان هنا بل هو متحقق معا نا الا نسلم أن صحة التكليف تتوقف على ماذكر ولا يخفى أن الشئ اذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافيا لصحة الباقى فاقتصار الشارح وغيره على هذا الجواب التنزلى لا يمنع صحة الجواب أيضا بمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعى بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتأتى فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرعة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيخنا العلامة قال ثم هو أى استدلال القول الثانى استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تقديره هكذا لو وقع حال عدم الشرط لم يمكن امتثاله واللازم ممتنع فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو أى تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره واما عدم وقوعه بالثانى فللاستقراء والقول الثانى وقوعه بالثانى أيضا لان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كابى جهل وابى لهب وغيرهما مكلف فى جملة المكلفين بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن أى لا يصدق النبى فى شئ مما جاء به عن الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه فى خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه فى شئ مما جاء به عن الله تعالى وفى هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق فى شئ ونفيه فى كل شئ فهو من الممتنع لذاته وأجيب بان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبى فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبى به ليأس من ايمانه كما قيل

جواز

جوازالتكليف بالمحال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول الذي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به فما صدر به شيخنا العلامة كلامه هنا فيه نظر بل هو ممنوع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى الصحة والوقوع ماتقدم) أقول وجه هذا البناء انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارناله في الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتاخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لانه مقارن لوجوب الشرط واذا تاخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة اللازمة من جملة افرادما هنا وهو صحة التكليف بالشئ حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم تتوقف على صحة لازمه اذلو كان باطلا كان الملزوم كذلك لان ملزوم الباطل باطل فلهذا كان ماتقدم مبنيا على ماهنا جوازا ووقوعا نعم لقائل أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتاخر عن وجوبه لامكان أن يكون الشرط ممايسوغ الاتيان به في حد ذاته فياتي به ثم يرد وجوب المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط اذلم يكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال وجوده كما لو توضأ للصلاة مثلا ثم ورد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الوضوء لكن الوضوء حاصل فلم يكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء نعم وجوده بوصف كونه شرطا للشئ يتاخر عن وجوبه لكن هذا بمجرده لايقتضي ذلك البناء اللهم الا أن يقال يكفي في ذلك البناء كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليتأمل (قوله يعني من الاكثر هنا) أقول لعل هذا بناء على علمه من خارج والا فهو في حد نفسه غير لازم لجواز أن يكون الاكثر هناك هم الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هم مقابلهم هنا فليتامل (قوله وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع) فيه أمران * الاول ان ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الاطلاق يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لان من جملة الفروع مايتوقف على النية التي لاتصح من الكافر فهي متوقفة على الاسلام وماتوقف عليها متوقف على الاسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الاطلاق يتضمن ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بفروع الشريعة أولا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لافادة الامر الاول ذكره على وجه يفيد الامرين حيث فرضه في التكليف بالفروع مطلقا الشاملة لما يتوقف على النية وبهذا الاعتبار يفيد الامر الاول ولما لايتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة الفائدة مع حصول المقصود ويستغني عن افراد الامر الثاني بالذكر وليجتمع مايتعلق بالكفار في محل واحد على انه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع لان ذلك المجموع من تلك الحيثية يتوقف على الايمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والدقة وبه يظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالنواهي فلا يتجه هنا انما يتجه مع

لنوح انه لن يؤمن من قومك الامن قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما الا في الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهرا *(مسئلة * الاكثر) من العلماء على (أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) لمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيهما فلا يصح ذلك والا فلا يمكن امتثاله لووقع وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ماتقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعني من الاكثر هنا (وهي) أي المسئلة (مفروضة) بين العلماء (في تكليف الكافر بالفروع) أى هل يصح تكليفه بها

مع انتفاء شرطها فى الجملة من الايمان لتوقفها على النية التى لاتصح من الكافر فالاكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) أيضا

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام فى تكليف الكافر بالفروع دون تقييد باشتراط الايمان اه واياك أن تتوهم من قوله واعلم أن ماتقدم فى توجيه فرض المسئلة فى تكليف الكافر بالفروع مع انه غاية ما أمكن فى التوجيه يرجع حاصله عند التحقيق الى تقييد محل النزاع فى صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التى تتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده حمل الفروع فى كلام المصنف على أحد قسميها وهو مايتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن فى عبارة المصنف لان قوله واقوم فى الاوامر فقط صريح فى تعميم الفروع وانما مقصوده التنبيه على أن الذى هو جزئى من جزئيات محل النزاع انما هو أحد قسمى الفروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان فى القسم الثانى خلاف لانه ليس من حيث التكليف بالشئ قبل حصول شرطه فليتأمل * والثانى أنه ما المراد بالفروع المختلف فى تكليفه بها فانه كثر اختلاف الامة فيها و يتجه لى أن المراد المتفق عليها لان معاقبته فى الآخرة على ترك ما اختلف فى وجوبه أو فعل ما اختلف فى تحريمه انما يعقل لربطه بالقائل بذلك وربطه به دون مخالفه ترجيح بلا مرجح فليتأمل ولو فعل فعلا لايضمن به فى بعض المذاهب دون بعض أو مايحرم عليه زوجته كذلك فيتجه أن يقال ان قلد بعض المذاهب فى ذلك فالعبرة به والا فان رفع لبعض الحكام عامله بمقتضى مذهبه والا فلا شئ عليه فليتأمل (قوله مع انتفاء شرطها فى الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أى لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهى وقد مر أن الايمان ليس بشرط فى متعلقاتها ازاد شيخنا و يحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل وبشرط شرطه اه (قوله والصحيح وقوعه أيضا فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه) قال النووى فى شرح المهذب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصلى لاتجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح فى كتب الاصول انه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب باصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير المراد هنا فالمراد هناك انهم لايطالبون بها فى الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لايلزمه قضاء الماضى ولم يتعرضوا العقوبة الآخرة ومرادهم فى كتب الاصول انهم يعذبون عليها فى الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة فى الدنيا فذكروا فى الاصول حكم طرف وفى الفروع حكم الطرف الآخر اه وقضية قوله فالمراد هناك انهم لايطالبون بها فى الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب فى أحكام الدنيا وبه صرح الامام فى المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك فى الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لايصح فى حالة الكفر ولا بعد الاسلام لكن نازعه القرافى بانه يظهر أثره فى الدنيا من وجوه وذكر منها انه يتجه اختلاف العلماء فى استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم فى أيام الفطر ومنها انه يتجه اقامة الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعى فان العقوبات مع المعاصى والمخالفات فى تلك الجنايات مناسب اما انا نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذى يعاقب عليه فبعيد عن القواعد فالقائل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا أسلم فى اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب فى حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذى أسلم فيه بخلاف الصبى والحائض يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب فى حق الكافر دون الحائض

والصبى

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم فى آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل
تجب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف فى ذلك المخرج على الخلاف فى
كونهم مخاطبين أم لا ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فانا اذا قلنا ليسوا مخاطبين
بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم
لانه عاص بذلك العقد وقد نهاه الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما بيده من
الربا والغصوب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الانكار
فى الفروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والا فلا يكون شرع سببا الا لترك انكار
الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا فى الكافر اذا طلق أو أعتق وبقيا عنده حتى اسلم هل
يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف
والهبات والصدقات اذا باعوها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لا نمنعهم من ذلك
وهو مذهب مالك وماذكره فى زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على
الكافر لتقييدها فى الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم
بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة فقد قال التاج السبكى ولا شك ان الادلة الواردة فى أحكام
الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل يا أيها الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول
بتكليفهم بالفروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعنى قوله تعالى خذ
من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكتاب أنس الذى كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة
الصدقة التى فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالآيات التى فيها يا أيها الذين
آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والدى ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون
بالفروع الا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة
لهم ولغيرهم واما حيث يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم
لانه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت فى حقهم بغير دليل
ولا معنى اه ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب فى الصورة التى فرضها
وأما ماذكره فى الحدود فلا يوافق ما سيأتى عن الشيخ الامام اذ مقتضاه اخراج ذلك عن محل
الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع
لا بالنسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاقامة الحد والتمكين من ذلك لانه من قبيل خطاب
التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا لوجوب الحد وذلك ثابت فى حقهم
ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم
بالفروع فانه كيف يقال باسقاط الاثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا فى الكتابى الذى
يعتقد شرعا اما من لا يعتقد شيأ فيجرى الخلاف فى تعلق التحريم به فى جميع المحرمات وقد قال
الاستاذ أبو اسحق فى أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو
على المسلمين ونص الشافعى على أن حد الزنا لا يسقط بالاسلام فانظر هذه المواضع وتأملها
ونزل كلام العلماء عليها ولا يظنن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارات الاصوليين لانهم انما قالوا
التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اه وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لمجرد

ترتب الحد على الزنا والقذف مثلا فذاك وان كان بالنسبة للاثم عليهما خالف تقيه الخلاف
صريح المتن من اجراء الخلاف فى النواهى أيضا وأما مانقله عن الشافعى فهو المعتمد وان كان له
نص آخر بالسقوط واما ماذكره فى قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة
الشهاب الرملى رحمة الله عليه بعدم الاستحباب أخذا من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام
بالترغيب فى الاسلام وماذكره من وجوب امساك بقية النهار لايوافق مذهبنا ثم هو مستحب
كما يفهم من الروض وشرحه وأما ماذكره فيما اذا أسلم فى آخر الوقت غير بعيد وفيه كلام فى
فروعنا ثم لايشترط عندنا ادراك قدر ركعة بل يكفى ادراك قدر تكبيرة وأما ماذكره فى
تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام ونحوه اما مجرد ترتب آثارها عليها فهو خارج عن
محل الخلاف وكذا ماذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضا واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق
والعتق اما من حيث حصول الفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سيأتى عن
الشيخ الامام وقد قال المصنف فى شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين
خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهى وهو محل الخلاف وليس كل
تكليف أيضا بل مالا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فمنه
مايكون سببا لامر أو نهى مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال والذى أطال الله بقاءه
فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجناياتهم سببا فى الضمان الى
ان قال وكذا يكون الطلاق سببا للفرقة فان الفرقة تثبت اذا قلنا بصحة أنكحتهم ومن هذا
القبيل الارث والملك به وكذا صحة أنكحتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف فى
ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذممهم فى الديون وفى الكفارات
عند حصول أسبابها ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع
مقتضاه انها لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انا نحكم
بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالفروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما بيده
من الربا والمغصوب فلا يوافق مذهبنا اما ما بيده من مغصوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا
من ذمى بدارنا كما قاله بعضهم وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذمى لو سلم الجزية
أو دين مسلم من مال نعلم حرمته كأن باع خمرا عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشى فى
الخادم هو الموافق لقاعدة الشافعى فى الاصول ان الكفار مكلفون بالفروع خلافا لما أجاب
به القفال فى فتاويه من انه يحل للمسلم تملك تلك الدراهم قال لانهما لو أسلما حلت الدراهم
له وهذا القياس على ما بعد الاسلام لايصح لان تقرير الذمى على ثمن الخمر بعد الاسلام
رخصة له كما يقر على النكاح الفاسد بعد الاسلام ترغيبا له فى الاسلام بخلاف تقرره
فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال فى نكاح المشرك من شرح المنهاج قضية كلامهم
هنا ان الكافر يملك ثمن الخمر الذى باعه ولهذا لم نوجب عليه الرد لابعد الكفر ولابعد الاسلام
وحينئذ فاذا كان لمسلم عليه دين ودفع له ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال فى فتاويه
لكن الرافعى فى باب الجزية قال أصح القولين لايجبر على القبول بل لايجوز ويحتاج الى الجمع
بين الكلامين اه وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ماذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا
لعل هنا سقطا والاصل
وليس كل تكليف محل
الخلاف أيضا أو يكون اسم
ليس ضميرا يعود على قوله
وهو محل الخلاف وان كان
الانسب كونه قوله كل
تكليف تأمل اه

أخذ ثمن الخمر من غير مسلم ونحوه والاوجب الرد كما فى المغصوب فيه نظر والقياس ان يجرى
ماقيل فى ثمن الخمر فيما اذا أخذ بالربا وأما ماذكره فى بيع الوقف ونحوه فقضية مذهبنا
انا لانتعرض لهم الا ان ترافعوا الينا فى ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو اليتيم فحينئذ
نعاملهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف فى شرح المنهاج مانصه
وههنا بحثان * احداهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال
فيه لتمكنه من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعى غير مشروط فى
صحة التكليف على الرأى الصحيح أما الزكاة فقد يقال فى تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد
ملك النصاب مضى الحول وانما تجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاته وهو
لايمكنه فعلها فى حال الكفر ولا بعده فانه لو أسلم اشترط مضى حول من حين اسلامه وهذا
بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها فى الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف
باخراجها بان يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعد الاسلام الآن متحقق ولكنه
اذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشئ قبل امكان فعله وذلك جائز كما قدمناه فلا يستحيل بل
يمكن فان استمر على كفره كان التكليف مستمرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول
الاصوليين كما ستعرفه الفائدة تضعيف العذاب فى الآخرة ومضى الحول ليس من شرطه
الاسلام والذى يستأنف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثانى أما الاول فقد استقر وجوبه
وهو متمكن من الاخراج وفى الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما بيناه والثانى
ثبوتها فى الذمة وهو حاصل أيضا لايفترق الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال
وهذا يظهر انه فى المسلم خاصة دون الكافر لما ستعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال
فى ذمتهم فى الديون وفى الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم كما يثبت
فى حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التى يطالبون بها باموالهم مثل تعلق أروش الجنايات
برقاب ارقائهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله
بعضهم أو شركة كما هو الاصح من مذهب الشافعى يظهر انه لا يثبت فى حقهم وان قلنا انهم
مخاطبون بالزكاة لامرين أحدهما ان المقصود انهم يأثمون بتركها وليس المقصود انها تؤخذ
منهم فى كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الاخذ لصيانة الواجب
عن الضياع فلا معنى لاثباته فى حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت
وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذى هو توثقة فيه وأطال فى بيان ذلك بنفائس اهـ وقد يجاب
عما أبداه فى تعلق الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف الممنوعين منه
كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب فى الآخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف فى خطاب
التكليف) فيه أمران * الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال
الاسنوى قال يعنى القرافى ومر بى فى بعض الكتب التى لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما
عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم اهـ مانقله الاسنوى ولقائل ان يقول هذا
التوجيه لا يجرى فى تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولا فى تكليف بعض الحربيين بقتال
بعض فليتامل * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام الذى نقله المصنف عن الشيخ

فيعاقب على ترك امتثاله
وان كان يسقط بالايمان
ترغيبا فيه قال تعالى
يتساءلون عن المجرمين
ماسلككم فى سقر قالوا
لم نك من المصلين وويل
للمشركين الذين لايؤتون
الزكاة والذين لايدعون مع
الله الها آخر الآية وتفسير
الصلاة بالايمان لانها شعاره
والزكاة بكلمة التوحيد
وذلك لافراده بالشرك فقط
كما قيل خلاف
الظاهر (خلافا لابى حامد
الاسفراينى وأكثر الحنفية)
فى قولهم ليس مكلفا بها
(مطلقا) اذ المأمورات منها
لايمكن مع الكفر فعلها ولا
يؤمر بعد الايمان بقضائها
والمنهيات محمولة عليها
حذرا من تبعيض التكليف
وكثير من الحنفية
وافقونا (و) خلافا (لقوم
فى الاوامر فقط) فقالوا
لا تتعلق به لما تقدم بخلاف
النواهى لامكان امتثالها
مع الكفر لان متعلقاتها
تروك لا تتوقف على النية
المتوقفة على الايمان
(و) خلافا (لآخرين فيمن
عدا المرتد) اما المرتد
فوافقوا على تكليفه
باستمرار تكليف الاسلام
(قال الشيخ الامام) والد
المصنف (والخلاف فى
خطاب التكليف)

الامام بانه لاطائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط أم لا كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لاصريحا ولاضمنا فهو خارج عن المبحث ثم مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي كالايمان والطهارة وستر العورة للصلاة وأما مالا شرط له شرعي يتوقف كالاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ماذكره خارج عن محل النزاع اه (وأقول) اذا تأملت ماقررناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك القاعدة لما تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لايشمل مايرجع اليه من الوضع علمت سقوط هذا الاعتراض وان تقييد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيها على الحاق الوضع الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع نبه الشيخ الامام على خروج بقية الاقسام والحاصل انه اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافا لما يتوهم من التقييد بخطاب التكليف والى انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لعاقل مع هذا ان يزعم انه لاطائل تحته سبحانك هذا بهتان عظيم (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكراهة قال الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف مانصه قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مامور ومنهي ويقتضي ان الاباحة لاتتعلق بهم لاسيما على قول انها ليست من التكليف والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والدي أطال الله عمره وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لايحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين قال والدي وهو مما لم أره لغيره وفيه عندي توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه كلام المصنف ومانقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه مايأتي في الكتاب ان أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وماقرروه في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ومابينوه من أقسام تلك المشتبهات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله ومايرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطا له أو مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار اذ الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب بكون الطلاق سببا لكن لاحاجة الى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل

من الايجاب والتحريم (وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببيته

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أى من متعلق الوضع فقول الشارح
ككون الطلاق لا يحتاج الى تقدير (فان قلت) رجوعه الى خطاب التكليف بالمعنى الذى
ذكره لا يطرد اذ الخطاب بان الوضوء شرط فى صحة الصلاة لا يرجع الى خطاب التكليف اذ
مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك
لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع الى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه فى جريان
الخلاف ثم قد يقال لا حاجة الى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب
التكليف ولو بواسطة أو وسايط (قوله لا ما لا يرجع اليه نحو الاتلاف للمال والجنايات على
النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف
وارش الجنايات مطلقا أو عند المطالبة فقد رجعت أيضا الى خطاب التكليف فلم يصح هذا النفى
الا ان يجاب بما أشار الشارح الى التقييد به بقوله من حيث انها أسباب للضمان أى شغل الذمة
اه أى وأما من حيث انها اسباب لوجوب اداء ما ذكرنا فتدخل فى قوله وما يرجع اليه من
خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته
فى سببيته لوجوب اداء ما لزم الذمة وهو من أبعد البعيد ان لم يكن غير معقول لان حاصله التزام
شغل الذمة وعدم وجوب اداء ما لزمها وان التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل
الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاختلاف فى سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هناك نظير
وجوب الاداء هنا فليتامل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضا
للوضع غير الراجع وفى كونه من الوضع أو متعلقه نظر اذ الترتب مسبب عن صحة العقد التى هى
من متعلق الوضع اه ويجاب اما بان فى عبارة المثال تجوزا والمراد سببية العقود لآثارها الا ان
ذكر الترتب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود تترتب عليها آثارها
ومعناه وكونها اسبابا لآثارها واما بان قوله لا ما لا يرجع اليه أعم من الوضع بقرينة اسقاط
منه والا كان الظاهر ان يقول لا ما لا يرجع اليه منه أى من الوضع ويكون ترتب آثار العقود
مثالا لما لا يرجع من غير الوضع فليتامل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) قضيته
ان الحربى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا
فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه أصحهما نعم اه فليتامل فانه قد يفهم قوة
كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل) فيه
أمران * الاول انه ان أراد نفى جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقدور اشكل على ما قدمه
من جواز التكليف بالمحال مطلقا وان أراد نفى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضا من ان
الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينفى وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته انه تكليف
بممتنع بالغير ويمكن ان يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال * والثانى قال
شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها لا باعتبار أسبابها على
الصحيح وهى من قبيل الكيف لا الانفعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو
الحق اه ويجاب بان من يلتزم انه لا تكليف الا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح
عنده ما تقدم عن بعضهم يعنى المولى سعد الدين فى مسئلة المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع اليه نحو
(الاتلاف) للمال (والجنايات)
على النفس وما دونها من
حيث انها اسباب للضمان
(وترتب آثار العقود)
الصحيحة كملك المبيع
وثبوت النسب والعوض
فى الذمة فالكافر فى ذلك
كالمسلم اتفاقا نعم الحربى
لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل
يضمن المسلم وماله بناء على
ان الكافر مكلف بالفروع
ورد بان دار الحرب ليست
دار ضمان * (مسئلة
لا تكليف الا بفعل)

الايه واجب من ان القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف ولهذا ذكر الشارح أخذا من المولى سعد الدين فى الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق فى عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر فى الايمان مع التصديق الذى هو التجلى والانكشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والنواهى فتسمية التصديق الذى هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر فى الامر) فيه أمران * الاول ان هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فان قولهم لا تكليف الا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف صريح فى انه لا خفاء فى الامر وانما الخفاء فى النهى فلذا احتاج الى البيان دون الامر * والثانى قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذر اه (وأقول) هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب أو فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المعنى ويؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول الشارح الآتى فى شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ما نصه وسمى مدلول كف أمرا لا نهيا موافقة للدال فى اسمه اه فان فيه اشعارا بموافقته فى المعنى للنهى فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهى (قوله أى الانتهاء وفاقا للشيخ الامام) قال المصنف فى شرح المنهاج عن والده فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كفره أولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية ترتيب المعلولية على العلية وهما فى زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد فى زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل فى جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمرا لا نهيا عن ضده اه ثم قال فقوله أى القرافى ان النهى عن الشئ أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه ثم قال والامام فخر الدين لما كان يرى ان الحركة هى الحصول فى الحيز الثانى لا جرم قال ان المطلوب بالنهى فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هى الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثانى لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه الى غيره لا بقصد غيره بل بقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممتثلا وان فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهى عنه الى ان قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشئ وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضى

انه

وذلك ظاهر فى الامر لانه مقتض للفعل وأما فى النهى المقتضى للترك فبينه بقوله (فالمكلف به فى النهى الكف أى الانتهاء) عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أى والده

انه لايخرج عن العهدة الا بتحصيل الكف الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الا به اه وبما ذكر يتضح بطلان دعوى الكورانى ان القول الثانى هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد اه وانه لامنشأ له الا الاشتباه وعدم الفرق بين الشئ وما يحصل به مع تغايرهما قطعا فليتامل (قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه أمران * الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع انه غير مقدور ولان العدمى غير مقدور فان أجيب بانه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت فلا حاجة الى العدول فى المكلف به فى النهى عما يتبادر من كونه النفى الى كونه الانتهاء بل كان يمكنه التزام كونه النفى لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليتامل * والثانى انه قد يخفى المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل هنا الا انتفاء الشرب ولم يوجد هنا أمر وجودى مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفى فليتامل (قوله الحاصل بفعل ضده من السكون) بين شيخنا العلامة ان السكون عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكان واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هى من شانه ثم قال فقول الشارح أولا بفعل ضده من السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبنى على ان من فى قوله ثانيا من السكون بيانية وهو غير لازم لجواز ان تكون ابتدائية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا ينافى ارادة السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون فى الموضعين ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بانها ابتدائية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من فيه ليست بيانية والا اتحد هذا القول بالثانى ولا تعليلية والا اتحد بالاول بل هى ابتدائية والمعنى ان عدم الفعل ناشئ من السكون لا نفسه ولا حاصل به اه لكن فى استدلاله نظر فانها لو كانت بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا ليس هو القول الثانى الذى هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب السكون وهذا ليس هو القول الاول الذى هو ان المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب ضد ذلك الكف فتأمله فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة لا ينحصر تحقق الانتفاء فى استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك من هو متلبس به اه (اقول) من معتادات الشارح تبعا للشيخين مذهبه الرافعى والنووى استعمال بأن بمعنى كان للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد) أقول هذا صريح فى ان القصد عند هذا القائل من جملة المكلف به فى النهى وبه يعلم ان قول الكورانى ان قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام فى متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل الضد للمنهى عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للمنهى عنه (وقال قوم) منهم ابو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف بان لايشاء فعله الذى يوجد بمشيئته فاذا قيل لاتتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثانى فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهى عن الجميع (وقيل يشترط) فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه (قصد الترك) له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات (والامر) عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته

النهي وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فانما يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لايراده في معرض تقسيم المذاهب اه منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله الزاما وقبله اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ثم ان أمر الندب الموقت خارج عن هذه العبارة كما ان أمر الندب مطلقا ونهي الكراهة والتخيير خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق اه (وأقول) يجوز أيضا ان يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف المضاف أي تعلق الزام وتعلق اعلام ويظهر انه لا بد في الحالية التي حمل عليها من التاويل أي ذا الزام وذا اعلام والا فالامر ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج أمر الندب عما هنا للعلم به بالمقايسة وأما قوله كما ان أمر الندب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد يرد عليه انه لو علم نهي الكراهة مما ذكر علم نهي التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف منه ان المكلف به في النهي الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهي خطاب يتعلق بفعل المكلف والتعلق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستناد في معرفة حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقبله اعلاما) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة مر ان الحكم معتبر في مفهومه التعلق التنجيزي ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع منه لانه الايجاب والندب فاثبات الامر بلا تعلق له قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمرا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به جنسه أي خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التنجيزي أمرا حقيقة اه (وأقول) هذا الدفع في نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بمنع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مر فان الذي في كلام المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك وما استدل به من انه الايجاب والندب ممنوع بل هو أول المسئلة وليس في تعريفه الآتي في محله بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ولا في شرحه أيضا ما يفيد ذلك بل قدم ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف والشارح والكلام النفسي في الازل قيل لا يتنوع الى أمر ونهي وخبر وغيرها الى ان قال الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا التصحيح مستفاد من صيغة التضعيف في قوله قيل لا يتنوع ومما يفيده أيضا ما يأتي في المسئلة الآتية فانها تضمنت تحقق الامر حقيقة بدون التعلق التنجيزي اذ لا يتصور التعلق التنجيزي قبل الوقت ولا مع علم الآمر والمامور انتفاء شرط وقوعه فليتامل * والثاني قال المحشيان الفرق بين التعلقين ان تعلق الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الالزام مقصوده الامتثال فلا يحصل الا بكل منهما فايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من الايجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي أزلي والاعلامي حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجيزي ومعنوي واعلامي وأما الالزامي فهو التنجيزي فليتامل (قوله وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه)

الزاما وقبله اعلاما والاكثر) من الجمهور قالوا (يستمر) حال تعلقه الالزامي به (حال المباشرة) له (وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم منهم الامام الرازي) لا يتوجه الامر بان يتعلق بالفعل الزاما (الا عند المباشرة) له قال المصنف

اقول

أقول فيه أمران * الأول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين فى دليل الامام والغزالى وهو ظاهر اذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء بعض أجزائه ويندفع به أيضا لزوم انتفاء الفائدة فى طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض أجزائه فالفائدة فى الطلب متحققة باعتبار هذا الباقى والثانى أن العلامة السعد ذكر جوابا آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذى أورده الشارح حيث قال وأما ماذكر من امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد قال وكذا ماذكر من انتفاء فائدة التكليف يعنى انه أيضا مغلطة لانا لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه ثم قال وأما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر وتوقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعرى على ما نقل عنه فى الكتب المشهورة من ان التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها اه ولقائل ان يمنع قوله فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف الخ لان الذى لزم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو فى بقاء التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع فى المجموع باعتبار انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب أى الذى ذكره الشارح ينفى طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذى هو الفعل لا بالنظر الى ما فعل منها فان فى بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الاول فواضح أو الثانى فمحله فى حال التلبس بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه أيضا فقوله فان فى بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لا نسلم ان فى ذلك طلب تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لا نسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أجاب به حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتامله (بقى ان يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالى فى الدليل ولا فائدة فى طلبه من تتمة الدليل فالمجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب ما لا فائدة فى طلبه وهو الحاصل فهذا هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير ممتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثانى فى كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهما لم يجعلا المحذور امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ فى الطلب وهذا المحذور يندفع بما قاله الشارح اذ المطلوب بعد لم يتم حصوله ففى الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يرد الخ لانا نختار الشق الثانى منه ولا يفيد قوله فهو غير محذور لما علم فتامله وشد عضديك بهذا الشارح رحمة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة عليه الا حينئذ وما قيل من انه يلزم عدم العصيان بتركه لجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أى اللوم والذم قبلها أى قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التفتازانى ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء فى وجوده قبل الفعل والاثم بعص أحد قط وما نقل عن الاشعرى ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل اه (وأقول) يتعجب من ايراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فالملام قبلها الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أورده كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما سيأتى بيانه قلنا فكان ينبغى ان يبين ذلك مع انك ستسمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فالملام قبلها يقتضى تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وذلك فاسد اذ اللوم انما هو مع الترك اه (وأقول) قول المصنف على التلبس بالكف المنهى دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور ان الكف انما يكون منهيا اذا كان كفا مطلقا أى فى كل الوقت وكذا قوله السابق مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضا لصراحته فى انه لا اثم مع مباشرة الفعل فى الوقت فالحاصل ان فى العبارة ايهاما مع قرينة دافعة له وبذلك يندفع الاشكال وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت فليتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر فى المنهى فالمنهى نعت الكف وفى كونه منهيا تسامح وحقيقته المنهى عنه والضمير أى فى عنه للفعل وعن صلة الكف لا المنهى لفساد المعنى اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهى ذلك الكف عن الكف وهو فاسد وانما ارتكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهى فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهى عنه فلا ضمير فى المنهى لاسناده الى الجار والمجرور كانه لئلا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه) قال شيخنا العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهى لان النهى يتوقف على وجود الامر وهو على وجود التعلق الالزامى وهو هنا منتف فينتفى الامر فينتفى النهى وهو نقيض المطلوب اه وقد سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوى فقال قال البرماوى وهو عجيب لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فما لم يتعلق الامر لا يتعلق النهى فلا يلزم قبل تعلقه اه (وأقول) لا عجب قولكم لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهى واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده وانهما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهى فمن أين الفرعية وما بيانها فان قلتم الفرعية من حيث ان صيغة الامر تدل ابتداء على طلب الفعل وثانيا على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضى الفرعية بالمعنى الذى أردتم بل غاية ما يقتضيه ان الصيغة أفادت أمرين اعنى طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان افادتها للاول أولى وللثانى ثانوى الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضى ما ادعيتم بوجه وكون افادتها للثانى ثانويا كذلك لا ينافى ان يثبت تعلقه التنجيزى لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق الاول التنجيزى لانتفاء ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهى عن ضده بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شئ يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضى

(بان ترك الفعل أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه
*(مسئلة يصح التكليف

فرعية

فرعية تعلق النهي التخييري على تعلق الامر التخييري كما هو مدعاكم فان ادعيتم ان الطلب لا يتحقق الا بتحقق التخيير فما لم يثبت التعلق التخييري في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترك منعنا ذلك فان الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الازل كما تقدم في قوله قبل لا يتنوع والحاصل انكم ان ادعيتم توقف تعلق النهي التخييري على مطلق الامر التخييري منعناه أو على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التخييري وما نقله شيخ الاسلام هنا عن الاصفهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله ويوجد معلوما للمامور أثره) صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اهـ وعبارة شيخ الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل أولا اهـ (وأقول) لا يخفى انه ان أريد بالتكليف التعلق التخييري فانتفاؤه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعا فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا وان أريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت قطعا فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا فيها تصوير هذه المسئلة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التخييري لعدم تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المامور قبل التمكن مثلا فهل يتبين عدم الامر أولا بل الامر تحقق ولابد لكنه انقطع بالموت فمن قال بالاول نفى العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلا فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثاني أثبته لان الموت مثلا لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسياتي عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح (قوله مع علم الآمر وكذا المامور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قيد في صحة التكليف لا في وجوده اهـ وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافية الامام والمعتزلة في المسئلتين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله وأجيب بوجودها) أي الفائدة بالعزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر في صورة علم الآمر وجهل المامور واما مع علم المامور فسياتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتاخرين بما فيه اهـ (وأقول) أشار بما سياتي في الشرح الخ الى قول الشارح الآتي وبعض المتاخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ في مقدماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل الاتفاق على المنع هنا الا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق اهـ والمصنف ممن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد اقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأي المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقرر وبالجملة فالذي يظهر ان ما تقرر في التكليف بالمحال أقوى مؤيد للمصنف هنا ويكفي

ويوجد معلوما للمأمور أثره) أي عقب الامر المسموع له الدال على التكليف (مع علم الآمر وكذا المامور) أيضا (في الاظهر انتفاء شرط وقوعه) أي وقوع المامور به (عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآمر فقط أوله وللمامور بتوقيف من الآمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور به من الحياة والتميز عند وقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المامور بشيء انه مكلف به عقب سماعه للامر به

لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بان الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل فى البيع غدا اذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المامور حكى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب فى التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند فى ذلك كما أشار اليه فى شرح المختصر الى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبى صلى الله عليه وسلم انها تحيض فى أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالى فى المستصفى اما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مامور به وأما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور

فى الفائدة هنالك وهنا اذعان النفس للامتثال وطيبها به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدلال بما هو من صور محل النزاع لان محل النزاع هو انه هل يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ ورده شيخ الاسلام بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكفى فى رده ما أجاب به الشارح اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا ينفى احتماله الذى ينفى العلم على قولهم فان حمل العلم على الظن خالف كلامهم قال العضد عن القاضى فى رد هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وبحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا اه قال التفتازانى وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا ينفى احتماله الخ فجوابه ان عدم نفيه الاحتمال انما يؤثر ويمنع من العلم اذا لم يخلف الاصل شئ آخر يقتضى العلم وقد خلفه هنا انه على تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الامر بل ينقطع التعلق بعد تحققه فالامر دائر بين أن يثبت مقتضى الاصل ولا كلام أو لا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع التعلق لا تبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع فى هذه المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور فى حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفى فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى التنازع فى حقيقة الامر بالشرط فى حق الله تعالى وقد أجمعوا على تصوره فى حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة ان المصحح له جهل الآمر بعاقبة الشرط ولما لم يتصور ذلك فى حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه انه يدرك زمان التمكن فهو المامور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والممتنع لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التمكن فلا شرط وحيث علم عدم التمكن فلا أمر فثبوت الامر بالشرط فى حق الله تعالى محال فالمكلف اذا توجه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدرى انه يبقى فيكون مامورا أو لا فلا يكون مأمورا فلا يتحقق الامر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الآمر قبل تحقق الشرط متعلقا بالمامور والمامور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم اللزوم والنفوذ اذ الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لنفوذه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المامور بحصول الشرط وعدمه لا جهل الآمر فان السيد قد يقول لعبده صم غدا مع العلم بانه يبيعه قبل الغد يمتحن به طاعته وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتثال ويكون آمرا على التحقيق وموكلا حتى يعقل فيهما النسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة النسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا ينفى العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما فى الباب انه قد يستمر الى التمكن وقد ينقطع قبله فاتضح قولهم ان المامور يعلم قبل التمكن انه مامور فليتأمل واما قوله

توجيه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالى عن الحيض والنقاء عنه بجميع النهار شرط لصوم جميعه لا بعضه أيضا وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على مالا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود الى مالا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (اما) التكليف بشئ (مع جهل الآمر) انتفاء شرط وقوعه عند وقته بان يكون الآمر غير الشارع كامر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) أى فمتفق على صحته ووجوده

(خاتمة)

الحكم قد يتعلق) بامرين فاكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كأكل المذكى والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذى من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء وان بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق

فى رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة وعبارة العضد ما نصه وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضى وهو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ وما قوله عن العضد وبحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا ففيه نظر لانه يكفى فى الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ تعليق للعزم على وجود ذلك الشئ وهو ينافى تحقق العزم فى الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن وافقه أن يكتفى بتعليق العزم فى الفائدة لانه يدل على الطاعة والانقياد كما ان الامتناع من تعليقه بان لا تذعن نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانقياد (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر فى كتب الفروع فى الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك فى صحة توبته لا ينافى صحة كون نظيره فائدة لصحة التكليف فليتأمل ولهم أيضا ان يتأيدوا بجواز التكليف بالمحال ولو لذاته فان الصحة والجواز فى مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة التكليف بالمحال خصوصا المحال الذاتى ولا يسع عاقلا أن يعترف بوجود الفائدة فى المحال الذاتى وينكرها فيما نحن فيه وبهذا يظهر للمتأمل قوة ما صححه المصنف فليتأمل (قوله اما مع جهل الآمر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المأمور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين فى صورة علم المأمور كالآمر مع جريان توجيهى القولين هنا ويجاب بظهور امكان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الآمر فليتأمل (قوله على صحته ووجوده) ان قيل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الآمر وكذا المأمور بكل من قوله يصح وقوله يوجد ووجه ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان المأمور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أو لا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود (قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه أمران *أحدهما قال شيخنا العلامة اشارة الى أن بقاء الاحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم له بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء محقق للجمع لا مناف له لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الوضوء على قصد الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلهما معا فغير مباح اذ فعل جنس العبادة لا لفائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أى أو من غير قصد كما هو ظاهر وقوله على قصد الاستقلال أى أو من غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف جوازه على قصد الانفراد بل يكفى فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا بل لا ينافى المقصود اذ يكفى وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الاباحة اذ لم يترتب عليه أو على تركه اثم وينبغى ان مراده بالعبادة فى قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء فيه فائدة رفع الحدث *والثانى انه وقع فى عبارة شيخ الاسلام فى تقرير كلام الشارح وان بطل التيمم بالفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال قضية ارتفاع حدث كل عضو بغسله بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ

ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول فينوى بكل الكفارة وان سقطت بالاولى كما ينوى بالصلاة المعادة الفرض وان سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بامرين فاكثر (على البدل كذلك) أى فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فان كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر اى ان لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر أى ان لم يستتر بالآخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل أحدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فان كلا منها واجب بدلا عن غيره أى ان لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب الى كلام الفقهاء أى نظرا منهم للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها ويسن الجمع بينها كما قال فى المحصول

*(الكتاب الاول فى الكتاب ومباحث الاقوال)

المشتمل عليها من الامر والنهى والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها

الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتداد به فيه نظر ولا يبعد الاكتفاء وتبين ماذكر وهل له والحال ماذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم يتيمم عن الباقى فيه نظر ويظهر ان له ذلك لان التيمم اذ ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليتامل (قوله كما ينوى بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال فى تقرير ذلك بقوله الاترى انه ينوى بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتقييده بقوله ظاهرا لا ينافى ان المرجح فى المذهب الجديد ان الفرض هو الاولى لانه بحسب الظن فلا ينافى احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله فى الواقع أو لنحو فسادها فى الواقع فليتامل والله أعلم

(الكتاب الاول فى الكتاب ومباحث الاقوال)

فيه أمور * الاول ان لفظة فى استعارة عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجعه * والثانى ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فالتقدير والاماكن التى يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التى تثبت لها محمولاتها فمجموع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فكأنه مكان وقع فيه البحث * والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب الاول ليس فى الكتاب أى القرآن بل فى مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة الثانى بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقرينة ذكره فيما بعده ومثل ذلك من قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله فى الكتاب فى تعريف الكتاب بناء على ان ماذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لامكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث بمعنى بحث وهو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسملة فيه البحث عن البسملة التى هى من الاقوال أى اثبات محمولها وهو بعضيتها منها اليها وقوله لاما نقل آحادا فيه البحث عما نقل آحادا الذى هو من الاقوال أى سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا القياس (فان قلت) هذا ينافى وصف الشارح الاقوال بقوله المشتمل عليها فان البسملة لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باشتماله عليها وما نقل آحادا لم يثبت كونه منه حتى يحكم باشتماله عليه فلا يصح ادراج ذلك فى الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعين ما قاله الشارح يكون المراد بكونه مشتملا عليها انه مشتمل عليها فى الجملة وان لم يكن على وجه القطع فان كلا من البسملة وما نقل آحادا قد نقل على انه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار أو ان له بها تعلقا فى الجملة وذلك متحقق قطعا واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسملة منه دون ما نقل آحادا مما يميزه بانه ما ثبت بعضية البسملة منه دون ما نقل آحادا وهكذا فكان ذلك من تتمة التعريف ومتعلقاته واما زائد على ما فى الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو مشهور (قوله المشتمل عليها) جعله شيخنا العلامة نعت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث الاقوال التى اشتمل هو أى الكتاب عليها فال واقعة على الاقوال وفاعل الصلة ضمير الكتاب

وعاندها

(الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (والمعنى به) أي بالقرآن (هنا) أي في أصول الفقه (اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه

وعائدها الهاء في عليها ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جاريا على ما هو له على مذهب من جوز الفصل بالاجنبي كالرضي (قوله الكتاب القرآن) قال في التلويح وهو أي الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيرا له اه وفي بعض حواشيه أي ان لفظ القرآن في المجموع أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء أما على القول الاول في الكتاب فظاهر لتخلل النقلين وأما على الثاني فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي الخ اه واعلم أن كلا من تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا لانه ما يبين ما وضع اللفظ بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر أسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا ولفظيا كما أوضحوا ذلك في محله (قوله غلب عليه) أي فصار علما بالغلبة ومقتضى صيرورته علما كذلك انمحاء معنى العهد عن ال بل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له أصلا وهذا هو الظاهر (قوله والمعنى به) أي بالقرآن أي ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه هو اللفظ المنزل الخ يعني انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان علمي فلا يصدق على البعض وجنسي فيصدق عليه (قوله المنزل) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا الاوجه له لان وصف القرآن بالتنزيل والانزال بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آي القرآن كقوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ونزلنا اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لعاقل في صحة وقوع مثله في الحدود مع ان المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب ولهذا قال في منع الموانع وقد عرفناك في شرح المختصر ما نعنيه بالنزول وان الالفاظ لا تقبل حقيقة النزول اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق الفلاسفة والمشي على تدقيقاتهم وأهل هذه الفنون انما يراعون في نحو ذلك العرف اللغوي المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله للاعجاز اذ المنزل على غيره ليس للاعجاز اه (وأقول) ان أراد بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقيود غير منحصر في الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

بيان أجزاء الحقيقة ومايعتبر فيها كما نصوا عليه على انه يمكن منع ماذكره من كون المنزل على غير محمد ليس للاعجاز بناء على ان من وجوه الاعجاز نحو الاخبار عن المغيبات الذى لاتخلو عنه الكتب السابقة وانه مما قصد بانزالها وان أراد الاعتذار عن الاسقاط فان الحال (قوله المتعبد بتلاوته) قال الكورانى لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج اليه اذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون انه ليس بقرآن ولا يثبت انه كان قرآنا الان طريق ثبوت مثله التواتر ولا تواتر فيه انه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحادا اه (وأقول) أما قوله غير محتاج اليه فقد علله بقوله اذ منسوخ التلاوة الخ فحاصله انه غير محتاج اليه لان خروج منسوخ التلاوة عن القرآن الذى قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير صحته ان كون ذلك معلوما انما ينفى الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى القيود مقصورا على الاحتراز وليس كذلك كما لايخفى حتى على الصبيان لما تقدم ان أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء الحقيقة ومايعتبر فيها على ان كون الشئ معلوم الخروج لايمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز عنه كما لايخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ماذكره صح مثله فى الاحاديث الربانية وغيرها فان خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بانه معلوم لايكون الا خطا وأما قوله ولا يثبت كونه قرآنا الخ فجوابه بعد تسليمه ان تعريف المصنف لاتعرض فيه لقيد النقل تواترا حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له فى هذا الكلام ما رآه فى التلويح فى جملة سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر وما درى ان منشأ ما فى التلويح ذكر قيد التواتر فى التعريف الذى تكلم عليه صاحب التلويح وان المصنف لم يتعرض فى تعريفه لذلك القيد أو منشأه ما استقر فى ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر فى الواقع وما درى ان اتصافه فى الواقع بما يخرج غيره لايغنى عن اخراجه فى التعريف بذكره فيه مما يخرجه كما هو معلوم وبالجملة ففساد هذا الاعتراض مما لايخفى ولا منشأ له الا الغفلة (قوله يعنى مايصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تنبيه على ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى لا مفهوم كلى منحصر فى شخص كالشمس أى كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها فلا يحمل عليها اه (وأقول) فيه أمور الاول انه ينبغى ان يكون المراد بالخارج فى قوله المعنى الخارجى نفس الامر لا ما رادف الاعيان والا نافى كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والتشخص الذى هو اعتبارى كما تقرر فى محله والمركب من الاعتبارى لايكون الا اعتباريا والاعتبارى لايكون خارجيا بمعنى ما رادف الاعيان * والثانى ان قوله وعلى ان المراد الخ حاصله ان هذا التعريف لفظى ووجهه ان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما تقرر وتعريف المعنى الاعتبارى لايكون الا اعتباريا والاعتبارى لايكون الا لفظيا كما حقق فى محله * والثالث ان قوله لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها يوهم ان حقيقة المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعا الا هذا الشخص فليتامل (قوله من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس) أقول ذكر شيخنا العلامة

ههنا

المتعبد بتلاوته) يعنى مايصدق عليه هذا من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس

ههنا كلاما طويلا قد يشعر بان ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه
خلاف غرض الاصولى فان كان قصد ذلك فجوابه ان عذر الشارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام
المصنف وان حمله على ما يوافق غرض الاصولى يحوج الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه
الكمال فراجعه (قوله المحتج بابعاضه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا
بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الادلة الخمسة كما مر
أى أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور لا بمدلوله فيكون
القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضى ان القرآن يتناول الكل وكل
بعض منه كما أشار اليه كلام العضد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل مخالف
لما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت
خبير بان قول الشارح المحتج بأبعاضه مع ما قبله صريح فى أن مسمى القرآن هو الكل وان
كان الاحتجاج بابعاضه وليس فى هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه
وأما تقرير الدليل الذى خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح
اذ يمكن تقريره بما يوافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد
الادلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتامل ولا تغفل
(قوله وانما حدوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكورانى ما ذكره من تشخصه حيث
قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافى
السكوت والآفة وبين اللفظ المتلو على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم
شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثانى علم جنس لاختلاف المحال وهى السنة العباد
اذ اختلاف المحال ينافى التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب
واللفظ حقيقة فى كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانعقاد الاجماع على ذلك ومن قال
بتشخصه بالمعنى الثانى يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمرو قرآنا ضرورة انتفاء التشخص وهو
باطل قطعا اه (وأقول) قال فى التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن
هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا
هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان
عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض
تتشخص بمحالها وتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه
اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت ذلك فالعلوم أيضا
من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع
ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصى
الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله أى صاحب التوضيح فى التنقيح على أن
الشخصى لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة
حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان
يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه

المحتج بابعاضه خلاف
المعنى بالقران فى أصول
الدين من مدلول ذلك القائم
بذاته تعالى وانما حدوا
القرآن مع تشخصه لما ذكر
من أوصافه

لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام فى تعريفنا الحقيقة وأما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله الزمخشرى فى تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه يتضح ان قول الشارح مع تشخصه لا يلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة بل يجوز أن يكون مبنيا على ماهو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه اسم للمؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين وعلى هذا فوصفه بالتشخص اما بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا لمشاركته الشخصى الحقيقى فى انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره أو بناء على الاول من التأويلين السابقين فى كلام التلويح وحينئذ فمعنى مع تشخصه مع ان له حكم المتشخص لعدم تعدده الا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره على ان القطع بالبطلان على تقدير كونه اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح فى اثبات التردد فى ذلك بل قول الكمال ثم هل يعتبر فى التسمية بالقرآن بالمعنى الثانى خصوص المحل كما قيل انه اسم لهذا المؤلف القائم باول لسان اخترعه الله فيه أولا يعتبر فى التسمية الا خصوص التأليف الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين الصحيح الثانى الخ اه نص فى ثبوت الخلاف فى ذلك واعلم ان شيخنا محقق عصره الشريف الصفوى قال ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا اه (قوله ليتميز) قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن واعلم انه ان أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور اه فقول الشارح ليتميز عما لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز فى التسمية لا التمييز فى الحقيقة تحرزا عما قاله العضد فتدبر اه (وأقول) قد شرح المولى التفتازانى قول العضد واعلم الخ بقوله يعنى ان المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصويرا أى تعيينا وتفسيرا لمدلول اللفظ ومفهومه ويكفى فيه ايراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض وقد يكون تمييز الشئ الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بان عدم كون الاعجاز لازما بينا انما ينافى كون المذكور فى معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة واحداث تصورها وان ذلك لا ينافى كونه صالحا لتفسير مدلول اللفظ ومفهومه ولهذا قال فى التلويح والحق أن الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فمراد الشارح تمييز المعنى الذى هو مدلول لفظ

ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام تخرج عن ان يسمى قرآنا بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالاعجاز أى اظهار صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضة الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين انا عند ظن عبدى بى الى آخره وغيره فالاقتصار على الاعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه فى التمييز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سوره

القرآن ومعه ومه أى تعيينه وتفسيره وهـذا هو الصواب المطابق لقوله ليتميز عما لا يسمى باسمه فانه مصرح بأن التعريف أفاد تمييز القران الذى هو المدلول عما عداه من الكلام وهذا تمييز فى المدلول لا فى مجرد التسمية وحينئذ فان أراد الشيخ بقوله اشارة الى التمييز فى التسمية انه لا تمييز بحسب المعنى فليس بصحيح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تبين لك مما تقدم عن المولى التفتازانى فى شرحه من أن الذى نفاه العضد تمييز الحقيقة او احداث تصورها لا تمييز مدلول اللفظ وتفسيره الذى هو مراد الشارح كما تقرر وأما قول العضد ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فدور فقد منعه المولى التفتازانى بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعنى ابن الحاجب الى وصف السورة بقوله منه فتامل اه وان أراد به تمييز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا تمييز فى المعنى لا فى التسمية ففى التعبير عنه بانه تمييز فى التسمية غاية التعسف فليتامل (قوله حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو فى الحقيقة حكاية لكل ما يقع به الاعجاز من السور لا لاقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانسب أن يقول وهو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم وروده هذا الاعتراض لان كلام الشارح فيما وقع به الاعجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما بين ذلك الكمال والسورة التى وقع بها الاعجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاعجاز بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاعجاز أى لاقل الامور الثلاثة التى وقع الاعجاز بها وهى القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو السورة أى أى سورة منه وهى صادقة بالكوثر وليست نفس الكوثر اذ لم يقع الاعجاز بها بخصوصها بل بالسورة التى هى أعم منها والصادقة بها كما تقرر وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز انه حكاية لاقل السورة التى وقع الاعجاز بها وهو ممنوع بل انما أراد بالاقل السورة مطلقا وأقليتها بالنسبة لكل القرآن والعشر السور منه اللذين وقع التحدى بهما أيضا فان قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدى بدون السورة أيضا بقوله فليأتوا بحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدى بدونها يجرى البرماوى قلت للشارح أن يقول ان التحدى به فى هذه الآية ان لم يكن ظاهرا فى كل القرآن لما لا يخفى من انه المتبادر من طلب الاتيان بالحديث الموصوف بمماثلة القران أمكن حمله على أحد الثلاثة المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدى بما دون السورة وان كان فى حكمها اذا كان قدرها كما سياتى فليتامل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أى فى عدد الآيات لا فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها الموافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبالآية وسياتى ايضاحه اه (وأقول) قد يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بان البسملة آية من كل سورة كما تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لا ثلاث فقدرها الاربع لا الثلاث ويجاب بان المراد قدر ما عدا البسملة منها فليتامل (قوله وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة) قال شيخنا العلامة قد يقال من فائدته التنصيص على أن القرآن اسم للكل دون ابعاضه كما مر اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف مادونها وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط

وبالمتعبد بتلاوته أى أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال عمر رضى الله تعالى عنه فانا قد قرأناها رواه الشافعى وغيره والحاجة فى التمييز الى اخراج ذلك

لا ينافيه بمسامحة فيه بان يراد ان من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة وأما عبارة المصنف وهى قوله فى منع الموانع ما نصه وقولنا بسورة منه من تتمة الفصل الثالث والمعنى ان الاعجاز واقع بسورة منه فانا لو أطلقنا المنزل للاعجاز لاوهم أن الاعجاز بكله وليس كذلك اه فهى أبعد عن ايهام حصر الفائدة فى دفع الايهام على ان لى فى أن هذا القيد يفيد التنصيص على ما ذكر نظرا لصدق التعريف معه على نحو ثلث القرآن وربعه اذ يصدق قيد الاعجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن فى ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازانى أورد ذلك ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعنى لقوله بسورة منه وهو أن لا يعتبر فيه حذف احترازا عن الحمل على حذف المضاف أى من جنسه فى الفصاحة وعلو الطبقة لا يخص المجموع الشخصى بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على سور متعددة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتامل اه ولا يخفى على المنصف ان عدم صدق ما ذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أى سورة كانت من كل القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله فان التحدى الخ فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا سورة منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة من كل القرآن غير مختصة ببعض أى منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أى الذى لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف الاول انه الذى لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لتحققه فى غيره أيضا كالنصف الثانى فيتوجه عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذى لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لتحقق ذلك فى غيره ايضا ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فاى تنصيص مع ذلك فليتامل (قوله وبالمتعبد بتلاوته أى أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه نظر اما أولا فلانه أى ما نسخت تلاوته بعض والابعاض كلها خارجة بسورة منه كما مر فى كلام العضد واما ثانيا فلان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضى أن لا يثبت القرآن للنبى فى حياته صلى الله عليه وسلم لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبديا وأما ثالثا فلان المزيد لاخراجه وهو التعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد علمت انه واقع على الكل فاما للاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو فاسد لانتفائه واما للبيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان للاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا الا عن هذا البعض كما قال اه (وأقول) اما الاول فجوابه ان الابعاض التى قصد المصنف اخراجها قسمان أحدهما ما انتفى عنه انه للقرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التى لم تنسخ تلاوتها ومعلوم أن المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن وان خروجها بقوله بسورة منه على نظر فى خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيهما ما انتفى عنه الامران وهذا هو الابعاض المنسوخة التلاوة وهى من الجهة الاولى اى كونها القرآن خارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية اى كونها بعض القرآن فلا

يخرج

يخرج بما اخرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز ابدا لانا نمنع ذلك اذ نسخ
التلاوة لا يزيل اعجاز المنسوخ اذ بلاغته بحالها كما لا يخفى فلذلك اخرجها المصنف بما زاده
اعني قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما انسخت تلاوته ومما لم تنسخ
وبيان ذلك ان ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من اخراجه بذلك القيد ومن
لازم اخراجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهور ان لا منشأ لخروج
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنفي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاؤه عن
المجموع انما هو بواسطة انتفائه عنه اذ المركب من الشيء وغيره غير ذلك الشيء كما تقرر في
محله لا يقال لا نسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته لبعضه متعبد بتلاوته وانتفاء
الشيء عن المركب من الشيء وغيره ليس كليا كما يعلم من محله لانا نقول لو صح ذلك هنا لزم ان
مجموع القرآن وقذف زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغني عن ذلك
بحمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اي بتلاوة ابعاضه اي بجميعها كما هو المتبادر من الاضافة
وحينئذ فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن
البعضية على ما تبين فظهر أن كلا من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان
الغرض في الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذ الغرض في الاخراج بما
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا وفي الاخراج بهذا هو الاخراج عن كونه بعضا
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضعين اعترض بان الابعاض كلها خارجة بقوله
بسورة منه وفاته ان هذا مسلم في الاخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن فان قيل
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الاخراج عن الكون القرآن لان المقام
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمي لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسي
الشامل للابعاض قلت اما اولا فمجرد نفي الحاجة امر آخر وراء هذا الاعتراض مع انه وان لم يحتج
اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤكد استحسانه ان في تمييز الابعاض زيادة في تمييز
المجموع الذي التعريف لتمييزه واما ثانيا فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف
تمييز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها في بعض الاحكام
كالاحتجاج بمنسوخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تمييز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة أيضا
اذ ما لم تميز ابعاضه لم يتميز هو تميزا كاملا وكمال التمييز مما يعد حاجة كما لا يخفى فان قيل ما ذكرتم من
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافيه قول
الشارح عن أن يسمى قرآنا قلت لا نسلم المنافاة لجواز أن يريد يسمى قرآنا ولو في الجملة بأن
يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآنا في ضمن الجملة فان قيل لم سكت الشارح عن خروج الابعاض
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك وأما الثاني فجوابه انا لا نسلم
بطلان هذا اللازم اذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع في حياة
النبي عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور انما هو عدم ثبوته له على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي وبما يقطع
بانتفاء المحذورية وبطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا
وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للاعجاز بسورة منه
دون ابعاضه كما تقرر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم انه لا يعلم وجود هذا المجموع الا بوفاته
عليه أفضل الصلاة والسلام اذ مادام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذى أورده
الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا فتدبره على أن كلام الائمة
مصرح بعدم محذورية ما ذكر فقد قال فى التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند
الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم
وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة
بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره
بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من
اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة
والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه
بالنقل والكتبة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم
وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء
اذ المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر فيه ما لا يصدق
عليه فى زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذى اعتبر الكتبة والنقل تواترا
ولم يناقشه فى ذلك ولا أورد عليه انه يلزم خروج القرآن فى عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان
خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقا والمحذور انما هو خروجه مطلقا لا باعتبار بعض
الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا يقال يرد على الشارح انه رد تبعا لظاهر تعريف المتن الآتى
للصحابى تقييد بعضهم له بالموت على الايمان لئلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا
يقول به أحد وهذا نظير ما هنا فانه يلزم على التقييد بالمتعبد بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآنا فى
حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم فرق بين المحلين لانا نقول لان اللازم على
التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقا بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لا مطلقا
كما تقرر وفى الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخرى المحدثين كالعراقى فى
التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عن ذكر أى عمن مات بعد ردته أراد تعريف من يسمى صحابيا
بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك
أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الايمان ليس معتبرا فى الصحابى مطلقا بل فى بعض
الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التعبد ليس معتبرا فى القرآن مطلقا بل فى بعض
الاطلاقات فليتأمل وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الاول أعنى عود ضمير تلاوته الى اللفظ
المذكور باعتبار نفسه قوله فاما للاحتراز الخ قلنا نختار أنه للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد
لانتفائه قلنا لا نسلم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ
تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه وباختيار الشق الثانى أيضا أعنى عود الضمير اليه

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذى هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته وانه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لذلك البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعليك باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح غير محتاج اليهما فى اخراج ذلك وانهما يوجبان فسادا فالصواب اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق اهـ (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح محتاج اليهما فى اخراج ذلك وأنه لا يغنى عنهما فى اخراج ما ذكر قيد بسورة منه كما توهمه الشيخ لان الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن والاخراج بهما انما هو عن الكون بعض القران وان زيادتهما لا توجب فسادا وأن ما زعمه الشيخ محذورا ليس بمحذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحا فيما سبق فالصواب اثباتهما لا اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولنك ما هول به الشيخ (قوله وليست منه أول براءة) أقول هلا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النووى نقل فى مجموعه اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن فى الاجماع (قوله لا ما نقل آحادا على الاصح) فيه أمور * الاول أن المراد لا ما نقل آحادا غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا اليصح العطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفيها على الآخر * والثانى ان قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحادا حتى بحسب الحكم ويصرح به ما يأتى عن القاضى من نسبة القرآنية حكما للمقابل بخلاف البسملة فان الصحيح قرآنيتها حكما اذا قلنا بعدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيتها وان لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتى * والثالث قال الكورانى ما نقل آحادا ليس بقرآن قطعا لانعقاد الاجماع على أن التواتر شرط فى اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قولى العصر الاول يلحق القول الآخر بالعدم كالاجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الربانى النووى اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب ولا تجوز القراءة به فى وقت من الاوقات ومن الشارحين من قال انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقليه ويكفى التواتر فيه قلت ليت شعرى من نقل أنه كان متواترا وأى عدل نقله اهـ أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر قول المصنف على الاصح وانه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به فهو زيف من الكلام وهباء منثور من القول لا يعبأ به ولا يلتفت اليه اذ من المشهور المأثور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا والناقل هو المصنف ذلك الحبر العمدة فى النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته فى هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشى وغيره الا أن الزركشى عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحا به فى كتاب الانتصار للقاضى أبى بكر فقال ما نصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لا علما بخبر الواحد

زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهى لا تدخل الحدود (ومنه) أى من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح) لانها مكتوبة كذلك بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وغيره ليست منه فى ذلك وانما هى فى الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفى غير الفاتحة للفصل بين السور قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهى منه فى اثناء سورة النمل اجماعا وليست منه أول براءة لنزولها بالقتال الذى لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل آحادا) قرآنا كايمانهما فى قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن

دون الاستفاضة وكرم أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلو لم يكن للمصنف سند فى اثبات الخلاف الاهذا كفى وأما قول العراقى الظاهر أن القاضى أبا بكر انما أراد مسئلة البسملة خاصة ولهذا قيد ماذكره بقوله حكما لاعلما فلا يكون سلفا للمصنف فى حكاية الخلاف على الاطلاق ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف فى أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآنا هل يكون حجة اجراءله مجرى الاخبار أم لافان الخلاف فى ذلك معروف وأما فى ثبوته قرآنا فلا اه فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه لعاقل وأما قوله وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ فجوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لايسلم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس رد نقله هذا الاتفاق بابعد من رد نحو الاسنوى نقله الاتفاق فى مسائل لاتحصى من الفروع واثباتهم الخلاف فيها والثانى حمله أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس قرآنا كما هو الموافق لقول الشارح الآتى فى قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ مانصه بناء على الاصح المتقدم الخ وأما قوله ومن الشارحين من قال الخ فهو أدل دليل على فساد تصوره فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق المحلى المتفق على أنه ماشرح هذا الكتاب سواه أنه وجه هذا القول الثانى بأن مانقل آحادا كان متواترا فى العصر الاول وأن بعض العدول نقل انه كان متواترا كما تصرح بذلك عبارته المذكورة ألاترى قوله فيها ومن الشارحين من قال الى قوله فليت شعرى من نقل انه كان متواترا وأى عدل نقله وهذا خطأ صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بان هذا هو استدلال القول الثانى ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقله حكاية ان بعض العدول نقل أنه كان متواترا فى العصر كما أخطأ الكورانى فى فهم ذلك خطأ قبيحا بل معناه أن الناقل للآحاد المذكورة قرآنا عدل وعدالته تقتضى أنه لولا انه كان متواترا فى العصر الاول مانقله قرآنا الان نقله قرآنا مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافى عدالته ولا غبار على شئ من هذا الكلام وهو فى غاية الظهور من عبارة المحقق كما لايخفى على من وقف عليها من ذوى العقول * والرابع أن الجمهور على أن البسملة قرآن حكما لاقطعا ورجحه النووى فى شرح المهذب وقال كغيره لو كانت قرآنا قطعا لكفر نافيها وهو خلاف الاجماع اه ومعنى الحكم كما قاله الماوردى انه لاتصح الصلاة الابها فى أول الفاتحة وقضيته انه لايثبت لها من الحكم سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية تعبيرهم بها الاذكار القرآن التى تحل للجنب لابقصد قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث وقد يستشكل تصحيح قرآنيتها مع تصحيح عدم قرآنية مانقل آحادا مع اشتراكهما فى النقل آحادا وقد يفرق بأنها امتازت بامور منها مااحتج به الشارح على قرآنيتها وسيأتى عن العضد انه يفيد القطع بالقرآنية ومنها أن الآحاد كما دلت على قرآنيتها دلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة فى الصلاة وعدها سبع آيات وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف مانقل آحادا فانه وان دلت الآحاد على قرآنيته لم تدل على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تتعرض لشئ من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه وقد قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل الذى يظهر أن اثباتها قرآنا لايكون الا بقاطع كغيرها ويجوز

لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعى على نقله تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقله ويكفى التواتر فيه

كونه خبر الواحد الذى احتفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابتها فى المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفير نافيها لكون القطع ناشئا عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافى اه وقضيته انه لو حصل له كفر بنفيه وكلامهم كالصريح فى خلافه وفى التلويح المشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كتب كثير من المتقدمين أنها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب أنها فى أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت فى المصحف بخط القرآن من غير انكار من السلف اه وفى بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعنى مع المبالغة فى توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ماذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق يعنى العضد الى أنه قطعى لان العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا اه ثم قال فى التلويح وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه وفى حواشيه المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من أنكر قرآنيته لانه انكار للقطعى كمنكر قرآنية الباقى ومنكر أحد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعى انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين فى زعمهما اه ومن ههنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسملة بأنها نقلت آحادا وان كان الجمهور على ذلك كما تقدم لانها لما امتازت بتلك المزايا المناسبة للتواتر بل التى فى معناه لم يستحسن وصفها بما ذكر وتفنن فى الاسلوب اشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الآحاد فليتأمل ثم قال فى التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجازة تكريرها فى أوائل السور لانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب فى أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا اه وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شئ من السور يقتضى أنها لا تضاف الى شئ من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليتأمل (قوله لاعجازه الناس الخ) فهو من الامور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا (فان قيل) سيأتى أن من المقطوع بكذبه ما نقل آحادا مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا خلافا للرافضة فكيف ساغ لمقابل الاصح التمسك بالآحاد هنا (قلت) لعله يكتفى فيما تتوفر الدواعى على نقله تواترا بنقله كذلك فى الابتداء وسيأتى ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله لعدالة ناقله علة لقوله حملا يعنى ان عدالته تقتضى أن لا ينقل على وجه القرآنية الا ما ثبت قرآنيته اذ نقل

مالم تثبت قرآنيته معصية لاتناسب العدالة ولاتثبت القرآنية الا بالتواتر فلولا أنه ثبت عنده تواتره مانقله (قوله والقراآت السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره واعتراف كل أحد به (قوله قيل يعني قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه أمران * الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا وشبهته مانقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء ان مقدار المد والتخفيف لايمكن ضبطه لان المد المختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لايمكن ضبطه من قراءته صلى الله عليه وسلم وليس هو مثل مالك وملك وسراط وصراط وماذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره المصنف مردود لان نقلة مراتب المد والامالة وغيرها هم نقلة أصل القراآت وهم عدد التواتر في كل عصر والخصم معترف بذلك واذا كان الامر على ماذكر فتلك الشبهة ساقطة لان ضبط كل شئ بحسبه ولا يكلف بما فوق الوسع والنقلة التي بلغت حد التواتر اذا قالوا المد الفرعي قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصرا بعد عصر ثبت ذلك عندنا قاطعا وصار في الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة ذلك أمر لايتعلق بنا اذ الكلام في كونه معلوما كونه من القرآن تواتر الا في أن زيدا وعمرا هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لاريب فيه اهـ (وأقول) مما يجعل سقوط جميع ماأطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كنارعلى علم ان مقادير مراتب المد أمر لايضبطه السماع عادة بحيث لايقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادي وهذا مما لااشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر أن لا يكون في الاصل عن اجتهاد فتأمل ذلك حق التأمل لتعلم سقوط قوله لان نقلة مراتب المد والامالة الخ لان كون تلك النقلة عدد التواتر انما يفيد اذا لم يكن ذلك المنقول في الاصل عن اجتهاد وقد بان انه في الاصل عن اجتهاد في ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شئ بحسبه الخ لانه ان اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على مايدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق الوسع فهذا الدليل لابن الحاجب لا عليه لان هذا لايفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة النبي صلى الله عليه وسلم واذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه ويليق به قلنا لكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة الاولى القطع بضبط ماسمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ماسمعته منه وتكرر عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكنا نقطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد اذلا يتأتى نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لاتقدر عادة على اسماع أو ضبط ماأقرها عليه صلى الله عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ماتلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ماقاله ابن الحاجب الى المصنف مجازفة واضحة لانه ان أراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لايخفى فانه انما حكاه بصيغة التمريض المشعرة برده فكيف يكون مختارا له وان أراد انه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع كونه مما لايليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لايخفى باطل

(و) القراآت (السبع) أي المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم الينا أي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم جرا (قيل) يعني قال ابن الحاجب (فيما ليس من قبيل الاداء) أي فما هو من قبيله بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك

باطلاقه أيضا كيف والمصنف فى غير هذا الكتاب قد تردد فى تواتر الامالة وجزم بتواتر تخفيف الهمزة كما صرح به المحقق المحلى عنه * والثانى ان الوجه انه ان أريد بتواتر ما كان من قبيل الاداء تواتره باعتبار أصله وفى الجملة كما يراد تواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الامالة كذلك فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد تواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من انتفاء تواترها لما علم مما أشرنا اليه انه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة ما أو نقص ما ولو فرض تيسر ذلك فى الطبقة الاولى بالاستعانة فيه بنحو تكرر عرضه على النبى عليه أفضل الصلاة والسلام الى ان شهد له بانه مطابق لما صدر عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تامل ومن هنا يتطرق فى تلك التفرقة التى نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وذلك لانه ان أراد نفى التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر او باعتبار أصلهما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك فى الطبقة الاولى ومابعدها وان كان تردده فى الثانى باعتبار أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجزمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات اقسامه فليتامل (فان قلت) لم وافق على عدم تواتر الاول وتردد فى الثانى (قلت) يمكنه ان يوجه بان الامالة لمخالفتها حركات الكلمة أغرب فهى أقرب الى توفر الدواعى على نقلها وأظهر فهى أبعد عن الغفلة عنها (قوله أعنى المصنف كالمد الخ) هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفى الواقع صلة الموصول (قوله الذى زيد فيه الخ) تنبيه على ان الكلام فى الزيادة دون الاصل بل هو مقطوع بتواتره كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه ان يكون الكلام فى مقدار الاصل أيضا فليتأمل (قوله والامالة) ينبغى ان يكون الكلام فى مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه التوجيه لظهور تيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافى ذلك خلافا لما أشار اليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها) يجوز ان يراد بالالفاظ التلفظات كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما فيه حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكلت الظرفية فى قوله فيما فيه حرف لان ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله فى اداء الكلمة اذ تعلقه بالالفاظ انما يناسب معنى التلفظات الا ان يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار فى موضع الاضمار ويجعل فى للسببية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب ادائها او باعتباره ثم رأيت شيخ الاسلام كالكمال قال قوله والالفاظ المختلف فيها أى فى أدائها اه لكن تقدير فى أدائها مع قول الشارح عن المصنف فى أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله فى اداء الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار فى موضع الاضمار بدلا من قوله فيها والتقدير والالفاظ المختلف فيها فى اداء الكلمة أى فى ادائها وحينئذ لا بعد فى ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله يعنى غير ما تقدم) أقول فيه بحثان * الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذى هو مفهوم الكلام السابق لشموله أيضا لما ذكره أبو شامة وحينئذ فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بان مراده عما تقدم الامثلة

(كالمد) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين فى نحو جاء وما انزل وواوين فى نحو السوء وقالوا آمنا وياءين فى نحو جىء وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق القراء (والامالة) التى هى خلاف الاصل من الفتح محضة أو بين بين بأن ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذى هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد افلح وابدالا نحو يومنون وتسهيلا نحو ائنكم واسقاطا نحو جاأجلهم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو اياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وتردد فى تواتر الثانى وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال فى الرابع انه متواتر فيما يظهر

لا الممثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سيأتى فى قوله
مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لعله لان تلك الامثلة هى التى صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه
مثل بها لما بعدها وغيرها من الزيادة المذكوره الا ان يجاب بان ارادة ابن الحاجب بالممثل له
مايشمل زيادة أبى شامة غير معلومة * والثانى انه لم قيد بغير ما تقدم وهلا أبقى الكلام على ظاهره
وغاية مايلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف
العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هنا داع اليه فليتأمل (قوله المتناول بظاهره لما قبله
مع زيادة تلك الزيادة) * اقول فيه بحث بل الذى ينبغى ان يكون مقصوده ماقبل تلك الزيادة أيضا
حتى يكون ناقلا لقول أبى شامة بتمامه ويثبت موافقة أبى شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب
بان كلا الامرين مستفادان من العطف فى قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها الاقتضائه
زيادة أبى شامة هذا على ماسبق (قوله على ان أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ) أقول لم يقل ولم
يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أبى شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سنبينه
لان كلام أبى شامة صريح فى عدم ارادة جميع الالفاظ الاترى قوله والحاصل الخ فرد ارادة
الجميع التى اقتضتها عبارة المصنف مما لابد منه وليس صريحا فى ارادة ماليس من قبيل الاداء
أيضا فلم يتعين رد حمل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق
على نقله عن القراء السبعة) أى عن أحدهم وقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم أى الى أحدهم
كما أشار الكمال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام فى الالفاظ المختلف فيها بين القراء وقوله
الآتى والحاصل الخ الاترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أى بان
قال بها بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أى عن أحدهم والى
ما اختلفت فيه أى فى نقله عن أحدهم فالاختلاف فى التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمله
واعلم ان حاصل كلامه التعويل فى التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ ففيه
بحثان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لايقتضى تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق
الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثانى انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر
لايكفى ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لايكفى فى تحقق التواتر بل لابد من تحقق
شروطه فى جميع الطبقات وأن لايكون فى الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر
او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يخرج ما اذا
سكت عن نسبته اليهم فى بعض الطرق وحينئذ فلقائل ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة
عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفى فيه نسبته اليهم أو سكت فيه عنها لان غاية النفى انه ظنى وهو ملغى مع
القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفى والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نفيت
نسبته اليهم بل يتنفى القول بالتواتر سواء نفيت النسبة فى بعض الطرق أو سكت عنها فيه وان لم
يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا * الثانى ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء
السبعة لايوجب القول بالتواتر لجواز ان يكون أسانيد القراء السبعة آحادا والتواتر يتوقف
على وجود شرطه فى سائر الطباق فلابد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو بنقل الطرق عنهم
وعن غيرهم مما يتحقق به مفهوم شرط التواتر فليتأمل (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ أى مانقل

ومقصوده بما نقله عن أبى شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التى مثلها بما تقدم على أن أباشامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال فى كتابه المرشد الوجيز ماشاع على ألسنة جماعة من متأخرى المقرئين وغيرهم من أن القراآت السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم فى بعض الطرق وذلك موجود فى كتب القراآت لاسيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين فى مواضع كثيرة والحاصل انا لانلتزم التواتر فى جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ماليس من قبيل الاداء وماهو من قبيله وان حمله المصنف على ماهو من قبيله كما تقدم

قرأنا آحادا) أقول فيه أمران * الاول انه لا يخفى ان الممتنع قراءته على انه قرآن أى مع اعتقاد قرآنيته بل بمجرد اعتقاد قرآنيته ممتنع أيضا كما هو ظاهر أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه نعم ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سياق يدل على قرآنية الجميع اتجه المنع أيضا * الثانى ان الشاذ بهذا المعنى يشمل البسملة مع جواز القراءة بها فلم فرقوا بينها وبين غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم فى الامر الرابع فى الكلام على قوله لا ما نقل آحادا (قوله وتبطل الصلاة به ان غير المعنى الخ) قال شيخ الاسلام أى أو زاد حرفا أو نقصه كما فى الروضة وأصلها وغيرهما اه (وأقول) ينبغى ان محل البطلان بزيادة الحرف ان غيرت المعنى والا فمجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما يصرح به كلامهم فكيف اذا وردت فليتأمل (قوله والصحيح انه ما وراء العشرة وفاقا للبغوى والشيخ الامام) أقول لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوى والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما فى ذلك وحكايته عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر لقوله وفاقا الخ متعلقا وهو قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لا نسلم ان الشارح صرفها عن ظاهرها وانه جعل وفاقا متعلقا بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح انه ما وراء العشرة لانا نقول تأخر قوله لانها لا تخالف الخ عن قوله وفاقا الخ ظاهر فى أنه أراد به الاحتجاج على قوله يجوز فيكون قوله وفاقا متعلقا بالجواز والا لم يوسطه بينهما كما لا يخفى ولعل الحامل للشارح على ذلك ان البغوى والشيخ الامام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشى وما حكاه عن البغوى فالذى رأيته فى أول تفسيره التعرض لاثنين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه اه وقول شيخ الاسلام فى حاشيته هذه الامور الثلاثة أى صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يقتض التواتر كافية فى كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوى وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لانهم قسموا القراءة الى متواترة وهى ما تواتر نقلها وصحيحة وهى ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة وهى ما سواهما وجوزوا القراءة بالاوليين بل قال المصنف فى منع الموانع ان القراآت الثلاث متواترة وان القول بانها غير متواترة فى غاية السقوط اه فان المفهوم من هذا الكلام أن البغوى لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها وحينئذ فقد أشار الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها الى مناقشته المصنف فى نقله تواتر الثلاث عنهما كما يصرح به صنيعه مع انهما لم يصرحا به والى بيان انه أخذ ما نسبه اليهما من قولهما بجواز القراءة بها مع الاشارة الى منع هذا الاخذ وانه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو الى تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة فى لازم التواتر من جواز القراءة وان لم تدل على ذلك عبارته واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه فى ذلك بما أطال به فى حاشيته وزعم فيه انه خلط احدى الطريقين أى طريق القراء وطريق الاصوليين والفقهاء بالاخرى وأنه لا منشأ لاعتراضه الا عدم التأمل والبحث وأن المصنف تساهل فى صنيعه المذكور فتأمل ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى ما نقل قرآنا آحادا الا فى الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووى فى فتاويه (والصحيح أنه ما وراء العشرة) أى السبع السابقة وقراآت يعقوب وأبى جعفر وخلف فهذه الثلاث تجوز القراءة بها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والد المصنف لانها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام ولا يضر فى العزو الى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من قراآت السبعة اذ له فى كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ما وراء السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم

قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية فقال ان أرادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولاد وجر شركاء وان أرادوا وجها ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال القراء على الاول اذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجزري في نظمه المقدمة

وحيثما يختل ركن أثبت * شذوذه لو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع تواترها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشذوذ منع القراءة بها والا فهو اصطلاح لا فائدة له اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر أما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتأمل والله أعلم (قوله اما اجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور * الاول انه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه آحاد فلا معنى لاجرائه مجرى الآحاد قدر الشارح ما يبين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي قرينة للمصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن (قلت) يمكن ان تكون القرينة تبادر الاخبار من لفظ الآحاد عرفا وأيضا فوصفه فيما سبق بالشذوذ الصريح في نقله آحادا انما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه * والثاني ان الكوراني نظر في تصحيح المصنف المذكور حيث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلاهما مما يحتج به والى هذا ذهب الحنفية أيضا في ايجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه (وأقول) هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لان الفرض انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق تبعا لهم فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيها فمثل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال ما نصه كذا وجهوه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الاصحاب ولهذا احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على انها في حكم المرفوع وان لم يصرح برفعها لعدم مدخلية الرأي في القرآنية ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالا

(أما اجراؤه مجرى) الاخبار (الآحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة أيمانهما وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى بقراءة متتابعات قال المصنف كأنه لما صحح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات

(ولا يجوز ورود مالامعنى له فى الكتاب والسنة خلافا للحشوية) فى تجويزهم ورود ذلك فى الكتاب قالوا لوجوده فيه

بلا ريبة قال ثم أجاب عنه بما جوابنا أمتن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما وأما قوله واستدلالهم بأن الشافعى أوجب قطع يمين السارق الخ فهو هوس ظاهر لان استدلال الشافعى وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذى لا يقبل أدنى توقف فيه ولا يمترى فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشى وقال الكمال أطلق الشافعى رضى الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطى عنه فى باب الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبى حامد والقضاة الثلاثة الحسين وابى الطيب فى تعليقيهما والرويانى فى البحر والمحاملى وكذا الرافعى فى السرقة اه وأما قوله ولهذا لم يوجب التتابع فى كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلى مما نصه وانما لم يوجبوا التتابع فى صوم كفارة اليمين الذى هو أحد قولى الشافعى بقراءة متتابعات قال المصنف كأنه لما صحح الدارقطنى اسناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره أى نسخت تلاوة وحكما لتعذر سقوطها بلا نسخ لان الله تعالى أخبر بحفظ كتابه فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون على انه قد قيل انها لم تثبت عن ابن مسعود اه * والثالث انه سيأتى فى كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا كما تقدم التصريح به فى توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على الاصح وهذا يقتضى ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا فمع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد فى الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احداهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعى على نقله تواترا انما يقتضى نقله تواترا فى الجملة وعدالة ناقليه تقتضى انه كان متواترا فى العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتمل انه كان متواترا فى العصر الاول احتمالا له منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت القرآنية قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة أيضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له فى الكتاب والسنة) فيه أمران * الاول قال الكورانى ترجمت هذه المسئلة كما ترجمها المصنف وكما ترجم البيضاوى بقوله لا يخاطب الله بمهمل ليس بملائم لمحل النزاع لان أحدا لم يقل ان فى القرآن ما لا معنى له أو مهملا لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد فى القرآن ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لنا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا فى انزال ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبة أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال المتشابه كبح عنان الراسخ فى العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد تعبا من بذل المجهود فى استعلام الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة الحال اه (وأقول) ما اعترض به مأخوذ من الزركشى كغيره فقد قال الثانى أى من التنبيهات

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا لا طريق لدركها أصلا لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلا فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده فى كلام الله تعالى نعم كلام صاحب المعتمد يفهم ان الخلاف فى انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيأ وهو بعيد اه لكن صوب الاسنوى ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتمد فانه ساق أولا قولا للبيضاوى لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله محال ثم قال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيأ وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجوازه فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب فى التعبير ما ذكره فى المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار فى العمل وأبو الحسين فى شرحه له اه وقال المصنف فى شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوى السابقة ما نصه هذا كلام المصنف وأما الامام ففى عبارته قلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيأ والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان * أحدهما ان التكلم بما لا يفيد شيأ هذيان وهو نقص والنقص محال على الله تعالى * والثانى ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف فى جواز التكلم بشئ لا يعنى به شيأ وان كان ذلك الذى تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان على ان الخلاف فى جواز التكلم بما لا يفيد شيأ وعبارة المصنف يعنى البيضاوى توافق ما دلته عبارة الامام ثانيا وثالثا لا ما اقتضته أولا وبها صرح الآمدى اذ قال لا يتصور اشتمال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلا وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف فى بعض الادلة التى ساقها البيضاوى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضى ان الخلاف فى الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا اه وبذلك كله تعلم ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفاقا لما صوبه الاسنوى أو ما قاله الكورانى تبعا للزركشى وغيره مما لا قاطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارات فيه متعارضة (فان قلت) ما هو ظاهر المتن لا تمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم فى كلام البيضاوى (قلت) المانع ان يمنع انه نقص لجواز ان يكون لحكمة كالابتلاء وما هو كذلك لا يكون نقصا وحينئذ فجزم الكورانى بعدم ملاءمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبان أحدا لم يقل ان فى القرآن ما لا معنى له ليس فى محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه بمسامحة بان يراد منه اما ما لا معنى له يطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم الملاءمة على تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس فى محله أيضا اللهم الا ان يريد عدم ملاءمة ظاهرها وحينئذ يهون الحال على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع وقوع المتشابه فى القرآن وكون الجمهور منا على ان الوقف على قوله الا الله الا ان لا يريد بمعناه فى قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذى أريد منه فى الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه فى الواقع وفيه نظر لان قول الزركشى السابق وآيات الصفات يدل على ادخال المتشابه فى محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عنه الخلف وان سكت عنه السلف فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولا لنفى المعنى الصحيح الذى يضاف اليه فليتأمل * والثانى انه لما قال فى المحصول وحكم الرسول فى الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى قول المصنف والسنة قال الاصفهانى فى شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشئ نقصا فى حق الله تعالى ان يكون نقصا فى حق الرسول فان السهو والنسيان جائز فى حق الانبياء اه قلت ومما يوضح اشكاله ان الكلام فى الجواز العقلى ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة وقوع ذلك فى السنة وأيضا فوقوع ذلك فى السنة ليس بابعد من بعض الامور التى جوز كثير منا أو جماهيرنا صدورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتى بيانه أول كتاب السنة فى الكلام على عصمته فقياس من جوز منا صدور تلك الامور من تجويزه هنا وقوع ماذكر فى السنة اذ لامعنى لتجويز الذنب ومنع وقوع مالا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أى كاسماء الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها الاسماء لا الحروف وفى التمثيل بها لما لامعنى له شئ اذ المراد منها الحروف التى هى معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول) فيما قاله شئ اما أولا فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهى أحد أدلتهم على المسئلة فلا جناح على الشارح فى التمثيل بها بوجه لان حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفعه بما ذكره من الجواب ثم دفعه به لا ينافى اندفاعه باجوبة أخرى ومنها ماذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد بذلك مناقشة الشارح فى هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة أو مناقشة الحشوية فهى مع كونها لا تضر الشارح كما تبين مدفوعة أيضا بما يعلم مما يأتى فى الامر الثانى وأما ثانيا فيجوز ان لا يكون المراد بما لا معنى له مالا معنى له فى نفسه بل لا معنى له منتظما مرتبطا بما صاحبه ومجرد الحروف التى هى المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يندفع أيضا ما يقال ان هذه الحروف اشارة الى أعداد مخصوصة الا ان يبين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله ما يعنى به غير ظاهره الا بدليل) أقول فيه أمور * الاول انه يرد عليه المتشابه بناء على قول الجمهور ان الوقف على الا الله فانه عنى به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك و ينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور اللهم الا ان تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره * الثانى لا يخفى انه ينبغى ان يكون المراد فى قوله يبين المراد منه هو المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعا * الثالث انه ينبغى ان يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلى ومن هذا وما قبله يندفع الاشكال بالمتشابه لان الدليل العقلى صارف عن ظاهره ومبين لمعنى صحيح يحتمل * الرابع انه ان أراد دليلا قرآنيا بان يوجد فى القرآن ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم اطراد ذلك وان القرآن كثيرا ما يبين بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعم من الدليل القرآنى ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك الا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل السور وفى السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف اسماء السور كطه ويس وسموا حشوية من قول الحسن البصرى لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون فى حلقته امامه ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها (ولا) يجوز ان يرد فى الكتاب والسنة (ما يعنى به غير ظاهره الا بدليل) يبين المراد منه

كمافى العام المخصوص بمتأخر (خلافا للمرجئة) فى تجويزهم وروده ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم ان المعصية لاتضر مع الايمان وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وفى بقاء المجمل) فى الكتاب والسنة بناء على الاصح الآتى من وقوعه فيهما (غير مبين) أى على اجماله بان لم يتضح المراد منه الى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها الا لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى فى متشابه الكتاب وما يعلم تاويلها الا الله اذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء واذا ثبت فى الكتاب يثبت فى السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها) وهو (الاصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لايطاق بخلاف غير المكلف بمعرفته

بقوله فى تجويزهم وروده ذلك من غير دليل فان قيل نختار الشق الثانى من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا ان أريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لايلزم تحققه لغير الحشوية أيضا فى كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق فى حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لاوجه له كما لايخفى فليتأمل (قوله كما فى العام المخصوص بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بمتأخر لكونه أظهر فى التمثيل اذ المخصوص بمقارن أو متقدم لايفهم منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهره وبقرينة ذلك المخصص فنفى كونه مما عنى به غير ظاهره خفاء بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهره غاية الامر انه ظاهره بواسطة المخصص لا فى حد ذاته وقد صرح الامام فى الورقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا يصدق انه حين وروده عنى به غير ظاهره على الاطلاق فظهر للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ الاسلام بان تقييده بالمتأخر مضر قال الا ان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاولى اه ثم رأيت الزركشى ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أى فى قوله الا بدليل عن جواز ورود العموم وتأخر الخصوص ونحوه اه (قوله أى على اجماله) قال شيخنا العلامة يعنى ان البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود فى الزمن الثانى ومتعلقه فى قوله وفى بقاء المجمل غير مبين هو فى الحقيقة غير مبين وهو عدمى فلابد من تاويله بوجودى كما ذكره الشارح اه (وأقول) لايخفى على متأمل ما فيه لانه ان أراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيدا فيه والتقدير وفى استمرار وجود المجمل أى وفى وجوده فى الزمن الثانى حال كونه غير مبين أى مع هذه الصفة العدمية ولا اشكال فى ذلك وان أراد انه متعلق البقاء الذى هو استمرار الوجود فهذا لايحوج الى التاويل بالوجودى كما علم مما بيناه اذ لايمتنع تقييد الوجودى بامر عدمى (قوله لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله اليوم أكملت لكم دينكم تنافر لدلالة هذا على تمام الاكمال فى ذلك اليوم وصدق ذلك بما بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له اذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو ظاهر الا ان يكون المراد انه أكمل فى ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الا ما هو من فروع ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لايطاق) وأقول ان كان الكلام فى الجواز والمعنى لايجوز ان يبقى فيرد عليه ان مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو فى معناه لان كلا من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وان كان فى الوقوع والمعنى لايقع بقاؤه فيرد عليه ايضا أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال الممتنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول المذكور والاتيان به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره اذ هو غير ممتنع فى العقل لايقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق عند المصنف وقوع التكليف به لان ذلك مقدور فى الظاهر بخلاف هذا لانا نقول هذا فرق لايصح لان من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدورا فى الظاهر كما لايخفى لايقال

هذا

هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف المحال كتكليف الغافل لانا نقول المكلف هنا
ليس بغافل لانه من لا يدرى وهذا ممن يدرى لكنه لا يقدر فليتأمل (قوله على ان صواب
العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لا يخفى انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة
لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفته يدخل فيه المكلف بالعمل به
فيفيد ان الاصح انه لا يبقى على اجماله فعبارته صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع
تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ
الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف باعميتها ثم قد يقول الشارح ان
مسئلة خلاف القوم انما هى التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه فى
التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة لجواز ابداء فرق بينهما أو الاختلاف فى المعرفة
بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل
فغايته انه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل فى الجملة كما مر فى الكلام على الحكم
وقال السعد التفتازانى فى تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل اهـ ما ذكره شيخ
الاسلام واياك ان تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطأ بل هما متباينان كما لا يخفى
فليتأمل (قوله بانضمام تواتر او غيره من المشاهدة) قال شيخنا العلامة ظاهره ان التواتر
والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن الينا تواترا يبين ان
التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لا أنفسها (وأقول) المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح
اذ لم يفصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة
التعيين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الامرين كما لا يخفى فلا اشكال ولا تخالف
بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيه من أطلق) أقول الظاهر ان هذا
المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع
اطلاق توجيه من أطلق لان المندفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل
(قوله بانتفاء العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لابد من
العلم بعدم المعارض العقلى فلابد فى دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق
القائل كما زاده السيد اهـ (وأقول) أما أولا فلا نسلم انه لابد فى دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم
بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله
فى شرح المقاصد من ان الحق انها انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ
كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا أو نفيا فضلا عن العلم بعدمه
فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه انها تكون بحيث لو لاحظ العقل
المعارض جزم بعدمه وأما ثانيا فللقائل ان يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة فى الدفع الى التصريح
بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا معانيها المرادة الخ فان
فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم
المذكور كما لا يخفى على ان زيادة السيد لما ذكر ليس صريحا فى انه لابد من التصريح به لجواز
ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول المواقف

على ان صواب العبارة بالعمل به كما فى البرهان وفى بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف اذ وقع له من غير تامل (والحق) كما اختاره الامام الرازى وغيره (ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره) من المشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا فاندفع توجيه من أطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها

والحق انه قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات الخ قال واما العلم بعدم
المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه
اذا تعين المعنى كان مراداله فلو
كان هنالك معارض عقلى
لزم كذبه اه

م

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى أوله المنطوق والمفهوم)



(فهرسة الجزء الاول من الآيات البينات)

(تمت)

عبد الوهاب صالح الحجي